

FREIBURGER ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

7. BAND
1960

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE:
74. JAHRGANG

PAULUSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Veröffentlicht mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds
zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung

Alfons Kemmer OSB

Die Mystik in Karl Barths « Kirchlicher Dogmatik »

Schon vor dreißig Jahren hat Albrecht Oepke Karl Barths Stellung zur Mystik untersucht, soweit das auf Grund des damaligen Schrifttums möglich war [1]. Oepke kam dabei zum überraschenden Resultat, daß Barth, trotz seiner scharfen Absage an die Mystik, in Wirklichkeit ein verkappter Mystiker sei ; seine Theologie sei in einer von Mystik verschiedenster Art gesättigten Atmosphäre beheimatet. Näherhin glaubte Oepke den Standpunkt des Mystikers Barth innerhalb der « radikalen Mystik » bestimmen zu können, etwa zwischen Meister Eckhart und Sankara ; freilich sei das Voluntaristische und Positive bei ihm stärker vertreten als beim indischen Weisen, das rein Spekulative und Abstrakte trete zurück ; andererseits scheine seine Mystik um einige Schattierungen dunkler, kühler und abstrakter zu sein als diejenige Eckharts. Nach Oepke ist es schwer zu sagen, welcher Barth, der Glaubenstheologe oder der Mystiker, der eigentliche und echte sei ; seine Theologie trage einen Januskopf, sei halb Glaube, halb Mystik.

Es dürfte sich lohnen, die Frage nach der Stellung Barths zur Mystik heute neu zu stellen bzw. sie anhand seines umfangreichen Hauptwerkes, soweit es erschienen ist, zu beantworten zu suchen. Denn es ist zum vorneherein wahrscheinlich, daß die gewaltige Entwicklung, die Barths Lehre seit seinem Römerbrief bis heute durchgemacht hat, sich auch in seiner Einstellung zur Mystik widerspiegelt. Im folgenden stellen wir die einschlägigen Äußerungen Barths in der « Kirchlichen Dogmatik » zusammen, um sie dann einer kritischen Würdigung zu unterziehen [2].

[1] A. Oepke : Karl Barth und die Mystik, Leipzig 1928.

[2] Wir zitieren die Kirchliche Dogmatik (= KD) in folgenden Auflagen :

I

Barth kommt in der KD erstmals auf die Mystik zu sprechen, wo er von « Gottes Offenbarung als Aufhebung der Religion » handelt [3]. Religion ist dem Verfasser eine rein menschliche Angelegenheit. Alle Religion gilt ihm als Götzendienst und Werkgerechtigkeit auch auf der vermeintlich höheren Stufe, auf der sie den Götzendienst und die Werkgerechtigkeit aus ihren eigenen Kräften und auf ihren eigenen Wegen überwinden zu wollen scheint. Eine weltimmanente Problematisierung der Religion gibt es schon vor der Offenbarung, indem sich der Mensch auf das zurückzieht, dessen veräußerlichtes Spiegelbild die Religion ist. Es gibt nach Barth zwei Arten dieses Rückzugs : die Mystik und den Atheismus. Beide sind ein Angriff auf die menschliche Religion. Wie der Atheismus bedeutet auch die Mystik, daß der Mensch mit der Religion, insofern sie Ausdruck, Veräußerlichung, Darstellung ist, praktisch und grundsätzlich fertig ist, daß er in ihrem Gottesbild die Wahrheit und in der Befolgung ihres Gesetzes das Heil und die Gewißheit nicht mehr zu finden vermag. Aber keine der beiden Formen dieses Rückzugs kann in einen letzten Widerspruch zur Religion treten. Nur durch die Tatsache der göttlichen Offenbarung wird die Religion in ihrer reinen Menschlichkeit erkannt und als Unglaube entlarvt [4].

In diesem Zusammenhang gibt Barth eine Begriffsbestimmung der Mystik. Das Wort ist nach ihm doppeldeutig, sowohl von μύειν als auch von μυεῖν her zu verstehen [5]. So kommt er zu folgender Definition : « Mystik ist diejenige höhere Weihe des Menschen, die er dadurch erlangt, daß er der Außenwelt gegenüber sowohl passiv als aktiv tunlichste Zurückhaltung übt, oder : diejenige passive und aktive Zurückhaltung gegenüber der Außenwelt, die zugleich zu einer höheren Weihe des Men-

Band I : Die Lehre vom Wort Gottes, 1. Teil (6. Auflage), Zollikon-Zürich 1952; 2. Teil (4. Aufl.), ebd. 1948.

Band II : Die Lehre von Gott, 1. Teil (3. Aufl.), ebd. 1948 ; 2. Teil (3. Aufl.), ebd. 1948.

Band III : Die Lehre von der Schöpfung, 1. Teil (2. Aufl.), ebd. 1947 ; 2. Teil, ebd. 1948 ; 3. Teil, ebd. 1950 ; 4. Teil, ebd. 1951.

Band IV : Die Lehre von der Versöhnung, 1. Teil, ebd. 1953 ; 2. Teil, ebd. 1955. 3. Teil, 1. Hälfte, ebd. 1959 ; 2. Hälfte, ebd. 1959. Im folgenden zitieren wir Band, Teil und Seite, z. B. III, 2, 153.

[3] I, 2, 304 ff.

[4] Ebd. 343-348.

[5] μύειν = Augen und Mund schließen ; μυεῖν = einweihen.

schen geeignet ist. » [6] Wie im zweiten Teil zu zeigen ist, ist diese Definition vor allem für die christliche Mystik unzureichend.

Im folgenden zeigt Barth, daß die Mystik die konservative Gestalt jener kritischen Wendung von der ehemals draußen gesuchten Befriedigung des religiösen Bedürfnisses nach innen ist ; denn sie greife die Religion zunächst nicht sichtbar an, negiere sie nicht direkt. Der Radikalismus des Rückzugs aus der äußerlich religiösen Position sei in seiner mystischen Form vielmehr nur darin wirksam, daß der Mystiker alles, was in der betreffenden Religion gelehrt und geübt wird, innerlich, geistig, lebendig verstanden haben will. Der Mystiker betone – hier zeigt sich deutlich, daß Barth vor allem die neuplatonische Mystik im Auge hat –, daß alles Äußere nur Bild und Form sei, daß es seine Wahrheit nur in seiner Beziehung zu dem unaussprechlichen, weil ungegenständlichen Wesen habe, aus dem es hervorgegangen ist, zu dem es auch wieder zurückkehren muß. Obschon der Mystiker die Religion liebe und auch die gefährlichsten Dinge immer im Anschluß an die religiöse Überlieferung sage, sei ihm die Religion im Grund immer nur ein auf Abbruch übernommenes Gebäude. Im Grund meine die Mystik das Gleiche wie der Atheismus : die religiöse Wirklichkeit im gestalt- und werklosen Innenraum ; sie problematisiere nicht nur Gott, sondern vorsorglich auch den Kosmos und das Ich. So ist Mystik für Barth ein « esoterischer Atheismus » [7], weil sie letzten Endes die Negation der religiösen Überwelt meine. Freilich verstehe sie es ebensowenig wie der Atheismus, auch nur theoretisch klarzumachen, wie sie diese Negation der Religion zu vollziehen gedenke ; der Wille und die Absicht, es zu tun, werde deutlich, nicht aber der Weg dazu. Auch geschichtlich gesehen sei eine Religion bisher immer am Sieg einer andern Religion gestorben, nicht aber an dem sachlich viel prinzipielleren Angriff der Mystik oder des Atheismus [8].

Dieser Zusammenkoppelung von Mystik und Atheismus entspricht es, wenn Barth den Mystiker auf dieselbe Stufe wie den skeptischen Philosophen stellt ; beide sagen scheinbar die gleichen Sätze wie sie der christliche Glaube bekennt, doch meinen sie mit dem, was sie « Gott » nennen, nicht den Schöpfer Himmels und der Erde, den Herrn und Richter und Erlöser der Menschen. « Was weiß der Mystiker ... von diesem Gott und seiner Verborgenheit und Unbegreiflichkeit ? Was er meint, ist das Unsagbare der letzten Tiefe des Geheimnisses der Welt und der eigenen Seele ... Was hat diese selbstentdeckte ... Tiefe mit der Tiefe

[6] I, 2, 348. [7] Ebd. 352. [8] Ebd. 348-353.

Gottes gemein ? Gerade nur den Namen ! »[9] Als konkrete Beispiele dieser Gleichsetzung nennt Barth Tersteegen und Gellert : sie haben zwar noch das Christusbekenntnis, aber es ist in ihren Kirchenliedern im Verhältnis zu dem, was sie die Gemeinde eigentlich singen lassen wollen, im tiefsten Grund überflüssig geworden [10].

Anderswo sieht Barth in Tersteegen den klassischen Vertreter der reformierten Mystik, die als fast notwendige Folge einer « letztlich christuslosen Prädestinationslehre » entstanden sei. Tersteegen könne Gott als « gegenwärtig » und « allgenugsam Wesen » preisen, ohne des Namens Jesu Christi auch nur in einer Anspielung zu gedenken. Barth kann freilich nicht leugnen, daß es auch in dieser Entwicklung Großes und Gutes gebe, doch sei das gerade nicht die Konsequenz aus der orthodox reformierten Prädestinationslehre als solcher, sondern aus den Elementen der christlichen und biblischen Prädestinationslehre, die trotz Unterdrückung noch weiter gelebt hätten. Tatsächlich seien die Menschen doch angehalten worden, sich hinsichtlich ihrer Erwählung und ihres Heils schlechterdings an Christus zu halten. Durch eine glückliche Inkonsequenz sei ihnen die Flucht in die Mystik und die Moral nun faktisch doch abgeschnitten worden [11].

Einen weiteren Gegensatz zwischen christlichem Glauben und Mystik sieht der Basler Theologe sodann in der Umdeutung des biblischen und altkirchlichen Glaubensbegriffs in dem Sinne, als käme es im Glauben auf einer irrational überempirischen Innenseite des menschlichen Bewußtseins zu einer Gotteinheit des Menschen in Form einer Aufhebung des Subjekt-Objektverhältnisses, der Bedingtheit, in der uns Gott offenbar ist, wodurch die Geheimnisgrenze der Erkenntnis Gottes geleugnet werde. Unser Sein und Tun im Glauben als Beziehung zu Gott sei nach Hebr 11, 1 als unser eigenes Tun kein « Gotteserlebnis », sondern wenn schon Erlebnis, dann Erlebnis seines Werkes und Zeichens und also Erlebnis in den Schranken und auch in der Zweideutigkeit und Gefährdung des Subjekt-Objektverhältnisses. Unsere Glaubenserkenntnis sei Erkenntnis Gottes in seiner Verborgenheit, indirekte, mittelbare und gerade nicht unmittelbare Erkenntnis [12].

Der Satz : « Deus definiri nequit » wird nach Barth in der kataphatischen Mystik eines Pseudo-Dionysius nicht radikal genug genommen ; die verschiedenen Spielarten der mystischen Theologie hätten den

[9] Ebd. 839. [10] Ebd. 278.
[11] II, 2, 121 f. [12] II, 1, 61 f.

Satz ebenfalls mißverstanden ; diese Mißverständnisse seien allesamt Versuche, dem wirklichen Gott in seiner Verborgenheit auszuweichen [13].

Das Gespräch Augustins mit Monika [14] nennt Barth « eine der schönsten, aber auch bedenklichsten Stellen in Augustins Konfessionen » ; Mystik sei nicht die höhere Gotteserkenntnis gegenüber der des Glaubens, sondern umgekehrt. Das ascendere und transcendere sei trügerischer Schein, wenn es Gotteserkenntnis zu sein beanspruche [15]. Wie bekannt, steht Augustin bei der Abfassung dieser Zeilen noch stark im Bann der neuplatonischen Mystik. Derselben mystischen Richtung gilt auch die Kritik Barths an gewissen Sätzen des Angelus Silesius, die er als « fromme Unverschämtheiten » brandmarkt. Die göttliche Liebe von einem allgemeinen Liebesbegriff her zu bestimmen, führe zur Entgottung Gottes [16].

Sicher trifft nicht auf die christliche Mystik zu, was Barth als die letzte Voraussetzung aller mystischen Theologie ausgibt, daß nämlich der Mensch mit sich selbst allein gelassen sei. Jeder christliche Mystiker könnte den Satz unterschreiben : « Im Wunder der Offenbarung und des Glaubens steht er (der Mensch) vor Gott, steht Gott vor ihm, erkennt er Gott und begreift er ihn also in seiner Unbegreiflichkeit »[17], ohne daß er deswegen aufhören müßte, Mystiker zu sein. Zwischen christlicher Glaubenserkenntnis und mystischer Theologie besteht nicht ein solcher Gegensatz, wie Barth ihn konstruiert, wenn er sagt : « Es würde eine Verleugnung Jesu Christi und eine Lästerung des Heiligen Geistes bedeuten, ... wenn wir unser Unvermögen höher schätzen wollten als das Vermögen, das Gott selbst in seiner Offenbarung unserem Unvermögen beilegt, wenn wir also unter Berufung auf jenes ... den Versuch, ihn anzuschauen und zu begreifen, unterlassen und uns auf einen der Wege der mystischen Theologie begeben würden. » [18] Man kann sehr wohl die göttliche Offenbarung und die in ihr geschenkte Gotteserkenntnis bejahen, gleichwohl aber eine unmittelbare mystische Erfahrung Gottes dankbar annehmen, wenn er sie verleiht.

Einen weiteren Gegensatz zwischen Dogmatik und Mystik (der heidnischen wie der « vermeintlich christlichen ») aller Zeiten und Länder findet Barth in der Lehre von Gottes Geduld. Er meint, die Mystik hätte seinen Ausführungen über Gottes Liebe, Gnade und Barmherzigkeit zur Not folgen können ; sie müßte und würde aber spätestens an

[13] Ebd. 217. [14] Conf. IX, 10.
[15] II, 1, 9 f. [16] Ebd. 316.
[17] Ebd. 221. [18] Ebd. 225.

dieser Stelle abschwenken und als die Pointe ihrer Lehre von Gottes Liebe, Gnade und Barmherzigkeit, als das eigentlich und letztlich erlösende Wort eine Lehre von Gottes Ungeduld verkünden müssen. Spätestens hier würde das eigentliche Ärgernis der christlichen Gotteserkenntnis gerade gegenüber aller Mystik (und auch gegenüber aller mystischen Umdeutung der christlichen Gotteserkenntnis) unversöhnlich sichtbar werden [19]. Barth erklärt sich nicht näher, sodaß nicht ersichtlich ist, wie er zu dieser eigenartigen Behauptung kommt, die aber kaum eine allgemeine Lehre der Mystik trifft.

Barth sieht auch im Lehrstück von Gottes Allgegenwart einen Gegensatz zwischen Dogmatik und Mystik. Nach seiner Auffassung ist Gott in seinem göttlichen Wesen räumlich; deshalb könne man hinsichtlich des Verhältnisses Gottes zum Raume nicht mit dem ubique und mit dem nusquam spielen, man könne nicht ebenso gut sagen: « Gott ist überall » und « Gott ist nirgends ». Das sei aber ein Charakteristikum aller mystischen Gotteslehre und kennzeichne sie der wirklichen christlichen Gotteserkenntnis gegenüber als Angriffs- oder Fluchtbewegung [20]. Es kann hier nicht untersucht werden, inwiefern Barths diesbezügliche Lehre auch von der katholischen Dogmatik abweicht, die Gottes Unermeßlichkeit darin sieht, daß er nicht in einem Raume ist [21]. Mit den von Barth gerügten Sätzen soll nur diese Tatsache der Unräumlichkeit Gottes ausgedrückt werden. Somit besteht wenigstens nach katholischer Auffassung kein Grund, die Mystik als solche deswegen abzulehnen, weil sie sich diese Sätze zu eigen macht.

Auch in der Lehre von Gottes Überzeitlichkeit sieht Barth Dogmatik und Mystik im Widerspruch. Nach ihm dürfen und sollen wir Gott mit gleichem Ernst wie in dem Vorher aller Zeit, so auch in aller Zeit und in jedem einzelnen Zeitteil suchen und gegenwärtig wissen, während die Mystik sich irre, wenn sie vor lauter vermeintlichem Ergreifen Gottes in der Gegenwart jenes göttliche Vorher vergessen wollte. Weil aber die unerreichbare Ferne des göttlichen Vorher uns von Gottes Liebe nicht scheidet, brauche man der Mystik nicht zu widersprechen, wenn sie sich damit begnügen wolle, diese Wahrheit geltend zu machen [22].

In der Lehre vom göttlichen Erhalten der Geschöpfe wendet sich Barth gegen die Anschauung, dieses Erhalten sei identisch mit einer

[19] Ebd. 460. [20] Ebd. 531.

[21] Vgl. M. Schmaus: Katholische Dogmatik, 1. Band (3.-4. Aufl.), München 1938, 491.

[22] II, 1, 703 f.

fortgesetzten Schöpfung ; eine solche sei überflüssig und würde eine Unvollkommenheit der ersten Schöpfung voraussetzen. Diese Auffassung könnte freilich ihr Verlockendes haben, weil man mit ihr an die Grundlehre der Mystik aller Zeiten und Länder Anschluß fände, ja auch an die Anschauung Goethes [23]. Auch hier geht der Verfasser nicht näher auf seine Behauptung ein und zitiert dafür nur Goethe, der doch wohl kaum als Vertreter der Mystik aller Zeiten und Länder gelten kann.

Scharfe Kritik übt Barth an der Engellehre Erik Petersons : « Seine Lehre vom engelgleichen oder engelähnlichen Mystiker ist eine raffinierte Irrlehre. » [24] Barth hat hier die alte, besonders im Mönchtum verbreitete Auffassung im Auge, wonach der mystische Gnostiker (oder der Mönch) nach einer nur durch Apatheia zu erlangenden, metaphysisch höheren Seinsform strebt. Er sieht den Grundirrtum Petersons darin, daß die angeblich höchsten Engel, denen der Mystiker ähnlich werden will, die Cherubim und Seraphim, in dem Sinn auf Gott ausgerichtet sind, daß sie und ihr Gotteslob mit dem Dienst Gottes auf Erden nichts zu tun haben, was gegen Hebr 1, 14 sei (« Sind sie nicht alle diensttuende Geister ... »). Was diese Mystiker zu erlangen hoffen, sei auch gegen die φιλανθρωπία Gottes ; dieser Aufstieg des Mystikers zu einer metaphysisch höheren Seinsform sei ein Vorbeisteigen an Gott, der in seinem Sohn gerade zu uns herabgestiegen sei. Dazu sei bemerkt, daß Barth dieses alte Lehrstück offenbar in einer überspitzten Form versteht. Mag Clemens von Alexandrien es vielleicht noch in gnostisch übersteigertem Sinn erklären, in der späteren Mönchsliteratur stellt das engelgleiche Leben keine metaphysisch höhere Seinsstufe mehr dar, sondern ist nur noch Bild für das rangmäßig höhere jungfräuliche Leben der Mönche [25].

Stärker als die eben besprochenen Stellen haben die Ausführungen, die Barth dem Begriff « contemplatio » widmet, auf die Mystik Bezug [26].

[23] III, 3, 78. [24] Ebd. 563 f.

[25] Vgl. U. Ranke-Heinemann : Zum Ideal der vita angelica im frühen Mönchtum. GL 29 (1956) 347-357 ; E. von Severus, ΒΙΟΣ ΑΓΓΕΛΙΚΟΣ. Zum Verständnis des Mönchslebens als « Engelleben » in der christlichen Überlieferung. Liturgie und Mönchtum (Laacher Hefte) 21 (1957) 56-70. Nach Ausweis der hier gesammelten Texte ist nicht die Gottesschau, sondern die Jungfräulichkeit der Hauptgrund dieser Benennung ; aber auch einzelne aszetische Übungen wie Fasten, Wachen, unablässiges Gebet, brüderliche Liebe und Eintracht, sowie auch das kultische Leben begründen diesen Titel. Er hat übrigens seine biblische Grundlage (vgl. Lk 20, 36 ; Mt 18, 10). Unerfindlich ist, wie E. von Severus (a. a. O. 63) das Wort des Origenes : εἴγε προκόψωμεν, ἰσάγγελοι ἐσόμεθα übersetzt mit : « Wenn wir *schauen*, dann sind wir engelgleich *geworden*. » Zuzugeben ist, daß die Ableitung des engelgleichen Lebens aus der pseudodionysischen Engelspekulation problematisch ist.

[26] III, 4, 643.

Er kommt im Abschnitt « Das tätige Leben » auf diesen wichtigen mystischen Begriff zu sprechen, den er mit « Betrachtung », « Beschauung », « Anschauung » wiedergibt. Im tätigen Leben, bei der Arbeit gebe es Beschauung nicht als eigentlichen und nicht als selbständigen Gehalt jener Bewegung, in der der Mensch ruhen darf, wohl aber als deren terminus a quo, als Hintergrund, von dem sie sich abhebe, als Unterton, der sie begleite. Contemplatio ist für Barth ein Begriff der mittelalterlichen und dann der mystischen Theologie. Als vita contemplativa habe man im Mittelalter den Inbegriff des von der bürgerlich-weltlichen Arbeit verschiedenen « geistlichen » Lebens und Tuns des Gott zugewandten Ordensmenschen bezeichnet, indem man ihm immerhin die in den Klöstern getriebene Wissenschaft und kultische Anbetung zurechnete. Im besondern bedeute dann aber contemplatio « auch die erste Stufe des mystischen Weges : das erste erstaunte Erstarren in der Aufmerksamkeit auf den in der Schrift und in der Überlieferung wahrgenommenen Gott, dem dann das Bedenken, die Meditation dieses Gegenstandes als die zweite, die Versenkung in ihn als die dritte, und wohl auch die Vereinigung mit ihm als die vierte Stufe zu folgen pflegte ». Barth sagt nicht, welchem mittelalterlichen Autor er diese Stufenfolge entnommen hat. Sicher ist sie aber nicht die allgemein verbreitete, denn die mittelalterlichen Theoretiker des Gebets verstehen vielmehr die contemplatio als dessen oberste Stufe [27]. Richtig ist, wenn Barth im folgenden bemerkt, der Begriff « contemplatio » komme weder in seiner allgemeinen noch in seiner besonderen Verwendung in der Bibel des Alten und Neuen Testamentes vor ; doch ist die Begründung dieser Tatsache, wie sie der Verfasser gibt, daß es nämlich in der Bibel für ein « Betrachten » Gottes keinen Vorgang und keine Parallele gebe, in dieser allgemeinen Form nicht haltbar [28]. Aus der Tatsache, daß contemplatio kein spezifisch christlicher Begriff ist, folgert Barth, daß er zwar im Zusammenhang des christlichen Denkens nicht unbrauchbar sei, daß man sich aber hüten müsse, ihn in jenem mystischen Sinn zu gebrauchen.

Die Ruhe, zu der der Mensch gelangen kann, besteht nicht in einem Betrachten Gottes, sondern seiner selbst in einem ganz profanen und gar nicht mystischen Sinn. Diese Ruhe sei ein Geschenk Gottes ; Gott

[27] So z. B. Guigo der Kartäuser in seinem vielgelesenen Büchlein : « Scala claustralium » (unter den Werken Augustins und Bernhards). Guigo zählt folgende Stufen dieser Leiter auf : lectio, meditatio, oratio, contemplatio. Er bemerkt ausdrücklich, es handle sich dabei sowohl um eine zeitliche als auch eine kausale Aufeinanderfolge (PL 184, 475 f.).

[28] Näheres über Mystik im Neuen Testament siehe im 2. Teil !

sei aber kein weiterer Betrachtungsgegenstand (« das ist der Irrtum von so viel Mystik »), er entziehe sich vielmehr aller Betrachtung. Denn Gott handle, und zwar durch sein Wort ; indem er rede und vom Menschen gehört werde, gebe er ihm die Ruhe, die dieser sich weder durch Betrachtung noch sonstwie verschaffen könne [29]. Es ist jedoch nicht einzusehen, weshalb der Mensch nicht betrachtend auf das Wort Gottes hören kann, sodaß eben doch Gott, der Inhalt dieses Wortes, zum Gegenstand seiner Betrachtung wird.

Richtet sich die Kritik Barths an der Mystik, wie wir sie bisher kennengelernt, vorab gegen die Mystik schlechthin oder eine heidnische Mystik, so kommt er doch auch auf die Frage nach der Möglichkeit einer spezifisch christlichen Mystik zu sprechen. Erstmals ist das der Fall, wo er von der Lehre Calvins über den Feiertag handelt, der Zeichen unserer Heiligung sei. Dabei zitiert er folgenden Satz des Genfer Reformators : « Denique feriandum est ab omnibus proprii ingenii muniis, ut Deum habentem (sic ! richtig wohl : habentes) in nobis operantem, in ipso acquiescamus » und frägt sich : « Ist das Mystik ? Nun, wenn und insofern Mystik das ist, dann ist Paulus auch Mystiker gewesen (Gal 2, 20). Ist Mystik das, dann ist Mystik eine unentbehrliche Bestimmung des christlichen Glaubens. » [30] Der Verfasser zögert aber, diesen Erlebnissen den Namen Mystik zu geben, weil unter ihm bei denen, die man sonst als Mystiker anzusprechen pflege, eine Technik und Kunst sichtbar werde, vermöge derer der Mensch an der biblischen Heilsgeschichte in weitem Bogen vorbei seine Einung mit Gott vollziehen zu können vermeine. Offenbar denkt Barth hier an den indischen Yoga und ähnliche nichtchristliche Methoden, die allerdings von der christlichen Heilsgeschichte absehen. Damit ist aber nichts gegen eine christliche Mystik gesagt, die diese Einung mit Gott durch Christus sucht. Barth anerkennt denn auch, daß die Mystik des Bernhard von Clairvaux, der Calvin anscheinend beeinflußt hat, mit ihrem christologischen Charakter im entscheidenden gerade nicht unter jenen anfechtbaren Sinn dieses Begriffes falle. Folgerichtig müßte somit Barth einen andern Begriff von Mystik suchen, der ihrer christlichen Form besser gerecht würde. Er hält aber an seiner früheren Definition fest und findet daher einen Gegensatz zwischen dem entsagenden Glauben und « einer geistlichen Kunst- und Werkleistung im Sinne der Mystik » [31], weil sein Gegenstand nicht der Gott irgendeiner freien Intuition oder einer willkürlich ge-

[29] III, 4, 647. [30] Ebd. 63 f. [31] Ebd. 67.

wonnenen Idee, sondern der Gott sei, der sich in seinem Wort der Christenheit offenbart und anvertraut habe. Die christliche Mystik strebt nach der Vereinigung mit eben diesem Gott der Offenbarung.

Im folgenden Band der KD kommt Barth auf den Begriff einer christlichen Mystik zurück und gelangt zu einer positiveren Würdigung ihrer Lehren. Man stößt hier auf den bezeichnenden Satz : « Es wird ratsam sein, den Begriff dieser Liebe zu Gott und also dieses Suchen Gottes doch ja nicht von dem eines dadurch bestimmten menschlichen Handelns zu trennen. Ein Gefühl genießender Betrachtung Gottes kann – man sei kein allzu fanatischer Anti-Mystiker ! – als Moment des die Liebe zu Gott ins Werk setzenden Handelns in Frage kommen, kann aber nicht an dessen Stelle treten. » [32] Freilich hebt Barth auch hier noch hin und wieder seine dogmatische Lehre von entgegengesetzten Auffassungen der Mystik oder einzelner Mystiker ab. So etwa bei der Behandlung des Problems : wie kann das damalige Tun Christi heute als wirklich für uns geschehen erkannt werden ? Er bemerkt dazu, die gleiche Frage sei für das Denken der christlichen Mystik aller Zeiten nicht eine Zeit-, sondern eine Raumfrage, und zitiert das bekannte Wort des Angelus Silesius : « Wird Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir, du bleibst doch ewiglich verloren. » Barths Antwort auf das Problem lautet : in Christus sind alle Menschen mitgestorben ; sein Tod war ihrer aller Tod, und zwar unabhängig von ihren Stellungnahmen und Verhaltungsweisen, nicht erst in der Übernahme seines Kreuzes, überhaupt nicht erst in irgendwelchen sakramentalen, mystischen oder auch existenziellen Wiederholungen, Abbildungen oder Applikationen des Kreuzgeschehens [33]. Wie man sieht, richtet sich Barths Kritik hier nicht bloß gegen mystische, sondern auch gegen dogmatische Anschauungen, wonach der Mensch sich die objektive Heilstat Christi subjektiv durch Glaube und Sakramente aneignen muß. Somit sieht Angelus Silesius, dessen Gedanke sich übrigens schon bei Origenes findet, die Sache nicht ganz anders als das Neue Testament [34], weil schon bei Johannes (3, 5) und Paulus (Röm 6 und oft) von dieser subjektiven Aneignung des Heilsgeschehens die Rede ist.

Bei Behandlung der Frage : « Rechtfertigung allein durch den Glauben » grenzt Barth die negative Gestalt des Glaubens von jeder Art mystischer Entleerung ab. Das Eingehen in die Nacht des Lassens, des Schweigens, eines künstlich antizipierten Todes habe nichts mit dem

[32] IV, 1, 112 f. [33] Ebd. 315 ff. [34] Ebd. 325.

Glauben zu tun, auch dann nicht, wenn solche Experimente sich ausdrücklich auf den Vorgang des Leidens und Sterbens Christi beriefen. Eine sich so verstehende Theologie der imitatio Christi wäre ein Rückfall in die Vorstellung von einem den Menschen per se rechtfertigenden Glauben. Der Glaube « fängt dort an, wo es mit allen Werken des Menschen, auch mit dem seines Lassens, Schweigens und antizipierenden Sterbens zu Ende ist. Der christliche Glaube ist der Tag, mit dessen Anbruch auch die mystische Nacht vergangen ist » [35]. Barths Polemik scheint sich gegen übertriebene Sätze einzelner Mystiker zu richten, nicht gegen die Idee der Nachfolge Christi als solche, die eine Forderung des Neuen Testamentes ist [36], freilich nicht als Voraussetzung der Rechtfertigung, sondern als notwendige Folge.

In der Einleitung zu Band IV, 2 der KD nimmt sich der Verfasser vor, gewissen christlichen Richtungen und Bewegungen, an die man im Blick auf ihre Behandlung des Problems der Versöhnung vorwiegend oder gar ausschließlich in kritisch-negativem Sinn zu denken pflege, die Gerechtigkeit einer ruhigen Überlegung zu erweisen. Als Beispiele solcher Richtungen nennt Barth u. a. die christliche Mystik, den Pietismus und das Mönchtum [37].

Im Abschnitt, wo Barth von der hypostatischen Union der beiden Naturen in Christus handelt, stellt er die Frage, ob die Einheit von Gott und Mensch in Christus nicht ihr eigentliches formales Gegenbild in der unio mystica habe, oder ob das Umgekehrte gelte. Er hält dafür, daß der Begriff der mystischen Vereinigung in einer sehr problematischen Weise gefüllt worden ist, z. B. als absolutes religiöses Selbstbewußtsein ; dieses habe aber nichts zu tun mit der Kindschaft Gottes des Neuen Testaments. Das Pauluswort Gal 2, 20 gilt ihm als Ausdruck einer die Distanz wahrenden Mystik. Paulus habe nun einmal nicht geschrieben : Gott – sondern Christus lebt in mir [38]. Statt den Vollzug der Einigung von Gott und Mensch für sein eigenes Erlebnis in Anspruch zu nehmen, bekenne sich der Christ zum Mittler, in dem sie für ihn geschehen sei ; so werde er den Geber und die Gabe der Gnade von sich als Empfänger und ihrer Auswirkung in ihm zu unterscheiden wissen. Damit falle aber die Paral-

[35] Ebd. 702.

[36] Vgl. Lk 9,, 23 ; 1 Petr 2 20 ff.

[37] IV, 2, 10.

[38] Barth scheint zu vergessen, daß er III, 4, 63 f. Calvins Ausdruck « ut Deum (nicht : Christum !) habentes in nobis operantem » zusammen mit Gal 2, 20 als Äußerung echter christlicher Mystik gelobt hat.

lelisierung oder gar Identifikation der hypostatischen und mystischen Union dahin [39].

Mit Recht setzt sich Barth hier dafür ein, daß die christliche Mystik nicht vom Mittler absehen darf. Das tut aber die klassische christliche oder genauer gesagt die katholische Mystik auch gar nicht, wie noch zu zeigen sein wird.

Im späteren Abschnitt über das Wirken des Heiligen Geistes sucht Barth die Art und Weise, wie der Heilige Geist uns berührt und bewegt, strikte zu unterscheiden von einem « undefinierbaren Raunen und Flüstern » in irgendeinem Seelengrund, also von einem sehr zweideutigen Phänomen, das auch aus dem Bereich ganz anderer Geister als dem des Heiligen Geistes stammen könnte, wie die Geschichte aller Religion und Mystik beweise. Wäre eine solche seelische Erfahrung das Charakteristikum seines Wirkens, so würde er sich nur als einer von den vielen aus der Klasse der Geister erweisen und wäre als solcher doch nicht als der Heilige Geist zu erkennen [40]. Dazu wäre zu bemerken, daß das Charisma der « Unterscheidung der Geister » schon von Paulus zu den Gnadengaben des Geistes gerechnet wird (1 Kor 12, 10) und es in der gesamten christlichen Mystik immer darum geht, echte Einsprechungen des Gottesgeistes von Einflüsterungen der Natur oder des Teufels zu unterscheiden.

Über die Bedeutung der Liebe in der Mystik spricht Barth besonders an zwei Stellen seiner KD. Zuerst dort, wo vom Verhältnis von Mann und Frau die Rede ist [41]. Der Mensch, schreibt Barth, scheint nirgends so wie auf dem Gebiet der Sexualität mindestens an der Schwelle einer Art von natürlicher Mystik zu stehen. Das Urerlebnis der Begegnung von Mann und Frau bringe ihn in Ekstase, in Enthusiasmus, in die Anschauung der Gottheit, ja in die Teilnahme an ihr. Vielleicht dieses

[39] IV, 2, 59 ff. Ähnlich lehnt es Barth ab, die Gemeinschaft der Christen mit Christus mit dem Begriff der Mystik in Verbindung zu bringen, weil es in diesem Verhältnis nicht um das gehen könne, was für alle sonstige « Mystik » bezeichnend sei : nicht um ein durch seelische Konzentration, Vertiefung und Erhebung des Selbstbewußtseins hervorzubringendes Einheitserlebnis ; vor allem gehe es nicht um ein Verschwinden des echten Gegenübers von Gott und Mensch (IV, 3, 620). – Gewiß kann die gnadenhafte Vereinigung des Christen mit Christus nicht einfach als unio mystica gelten, sie bildet für diese nur die Grundlage, und insofern ist Barths Weigerung berechtigt, die gnadenhafte Christusvereinigung mit dem Begriff der Mystik in Verbindung zu bringen. Doch ist es eigenartig, daß er auch hier noch – es handelt sich um die einzige Stelle in Band IV, 3, wo er auf Mystik zu sprechen kommt – einen pantheistischen Begriff der Mystik voraussetzt, als ob in ihr die Zweiheit von Subjekt und Objekt aufgehoben würde.

[40] Ebd. 402 f. [41] III, 4, 131 ff.

Erlebnis selbst, vielleicht auch eine Sublimierung, eine Transposition, eine Vergeistigung dieses Erlebnisses erhebe ihn mindestens in die Nähe eines andern Gottes und Schöpfers, freilich nur vermeintlich. Barth wendet sich dann gegen die Auffassung W. Schubarts (Religion und Eros, 1944), wonach Erotik und Religion dasselbe Ziel hätten : den Menschen zu verwandeln, seine Wiedergeburt anzustreben. In beiden gehe es ja um Schöpfung und Erlösung, um Anbetung und Verschmelzung, um Mystik, Ekstase und Rausch. Darum die Anweisung Schubarts, die Erotik solle wieder religiös, die Religion wieder erotisch werden. Barth bemerkt dazu : der Gott, von dem Schubart spreche, sei auch der Gott der Offenbarung, aber doch nur als eine Figur eines ganzen Pantheons gedacht, die auch das Gesicht der Gottheit Platos, der östlichen Mystik und noch viele andere Gesichter tragen könne Eine ähnliche sexuelle Mystik erkennt Barth auch in der Ehelehre Schleiermachers, nach dem nicht nur himmlische und irdische Liebe identisch werden sollen, sondern innerhalb der irdischen Liebe auch die Lust und das Leid, das Denken, Wollen und Fühlen von Mann und Frau [42]. Mit Recht lehnt Barth eine solche sexuelle Mystik ab, womit freilich noch nichts gegen die Berechtigung einer christlichen Brautmystik ausgemacht ist [43].

An anderer Stelle, wo von der « Tat der Liebe » die Rede ist, kommt Barth in einer « antikritischen Zwischenrede » nochmals auf die Rolle der Liebe in der Mystik zu sprechen [44]. Er wendet sich dort gegen einen ausgesprochenen Puritanismus hinsichtlich des Begriffs der Gottesliebe bzw. Christusliebe, der Mode geworden sei. Danach wäre direkte Liebe zu Gott und zu Jesus überhaupt nicht tunlich ; als christliche Liebestat komme nur der Gehorsam in der Liebe zum Nächsten in Frage. Um zu beweisen, daß alles, was darüber ist, vom Übel, nämlich religiöse Erotik sei, fehle es nicht an schrecklichen Beispielen aus der mittelalterlichen Mystik, dem Pietismus und der Romantik. Besonders A Nygren habe in seinem Kampf für die Agape gegen den Eros dekretiert, daß eine spontane Liebe der Menschen zu Gott nicht in Frage komme. Demgegenüber betont nun Barth, das biblische Zeugnis hinsichtlich der Gottes- und Jesusliebe sei zu stark und explizit, als daß man diese Begriffe mit gutem Gewissen als eine bloße Umschreibung der Begriffe « Gehorsam » und « Nächstenliebe » interpretieren und also in seinem nächsten Sinne beiseite schieben könne. Der Verfasser der KD scheut sich sogar nicht

[42] Ebd. 213.
[43] Siehe im folgenden !
[44] IV, 2, 901 ff.

zurückzunehmen, was er selbst vor 40 Jahren darüber gesagt hat. Damals habe er gegen den Neuprotestantismus gekämpft, und da er bei der Frage nach dessen Wurzeln auch auf die Mystik und den Pietismus gestoßen sei, sei es begreiflich, daß er nach dieser Seite ziemlich scharf habe werden müssen. Heute sieht Barth ein, daß sein damaliger Protest zu spät kam, weil die letzte Blütezeit der Jesusminne längst vorüber war und der Protestantismus im Begriffe stand, sich einer nicht minder bedenklichen Antithese zu verschreiben, nämlich der Ritschls und seiner Schüler, laut der es nach Abschaffung der eigentlichen, direkten Gottes- und Jesusliebe im Grund auch kein Gebet mehr geben durfte. Barth beweist dann seine neue Ansicht von der Notwendigkeit direkter Gottesliebe aus der Perikope von Jesu Salbung (Mk 14. Lk 7). Die alten Mystiker, Pietisten und Romantiker haben gegenüber den Bestrebungen, die eigentliche Gottesliebe auszuschalten, wieder « ihre Alabastergefäße herbei gebracht, zerbrochen und ausgegossen und ihre entsprechenden Gesänge angestimmt ». Wenn da auch einiges nach religiöser Erotik schmecke, so sei das immer noch besser als das Gegenteil, wie es von Kant und Ritschl, in seinem eigenen Römerbrief von 1921 und heute von Bultmann vertreten werde. Wenn die alten « Gottesfreunde » sich manchmal in den Bereich der religiösen Erotik verirrt hätten, so sei das nicht nachzuahmen ; daraus folge aber nicht, daß das, was sie meinten und bezeugen wollten, ignoriert werden dürfte : das Geschehen in jener Mitte, in welcher die Tat der christlichen Liebe ursprünglich auch direkte Gottesliebe und Jesusliebe ist. « Hat Maria nach Luk. 10, 38 f. vor Martha das gute Teil erwählt oder war es umgekehrt ? »[45] Es braucht nicht eigens gesagt zu werden, daß Barth mit dieser Betonung der direkten Gottesliebe den christlichen Mystikern viel gerechter wird als in den ersten Bänden der KD und so der Lehre der katholischen Mystik erfreulich nahe kommt.

II

Die obige Zusammenstellung der Äußerungen K. Barths über die Mystik – sie umfaßt sämtliche irgendwie bedeutsamen Stellen der KD – zeigt, daß ihr Verfasser von einer stark negativen Wertung der Mystik allmählich abrückt und sich auch nicht scheut, in bemerkenswerter Selbstkritik frühere Auffassungen zu revidieren. Soweit unrichtige An-

[45] Ebd. 905.

schauungen nicht schon oben zurückgewiesen wurden, soll nun im folgenden Barths Stellung zur Mystik durch einige grundsätzliche Überlegungen beleuchtet werden.

Barths kritische Einstellung gegenüber der Mystik, wie sie sich vor allem in den früheren Bänden der KD zeigt, läßt sich einigermaßen aus dem Gesamt seiner Theologie verständlich machen. Wie er selbst gesteht [46], brachte ihn sein Kampf gegen den Neuprotestantismus zu einer scharfen Ablehnung der Mystik. Er legt bewußt seinen Standpunkt in gleicher Entfernung zwischen Neuprotestantismus und Katholizismus fest. Seine Dogmatik will ein doppelter Protest sein gegen den « pietistisch-rationalistischen Modernismus zur Linken, den römischen Katholizismus zur Rechten ». Nach ihm sind die beiden Gegner letzten Endes nur einer, indem sie beide dem « frommen » Menschen (Schleiermacher), dem « unbefleckten, unfehlbaren, heiligen » Menschen (Katholizismus) einen Ort zuweisen, der Gott allein gebührt. Da Barth in Mystik und Pietismus Vorläufer dieses Neuprotestantismus sieht, sind seine Ausführungen über Mystik von Anfang an nicht unbelastet [47].

In seinem Römerbriefkommentar hatte Barth dem Begriff des « ganz-Andern » einen breiten Raum zugewiesen. Ist aber Gott der ganz Andere, mit dem es keine persönliche Kommunikation für das Geschöpf gibt, da eine unerbittliche Grenze die Sphäre der Schöpfung von der des Schöpfers scheidet, so ist natürlich für Mystik kein Platz. Wie H. Bouillard [48] zeigt, ist der Begriff des « ganz-Andern » in der KD verschwunden. Barth sieht in ihm nur mehr ein Produkt des Menschen, das letzte seiner eigenen Werke. In diesem Begriff hatte Barth zwei andere Begriffe verschmolzen, ohne sich dessen bewußt zu sein : den des unbekannten Gottes und den des verborgenen Gottes. Der unbekannte Gott ist das Thema der negativen Theologie ; er ist die Frucht einer mystischen Erfahrung und einer philosophischen Reflexion, ausgedrückt in der Sprache Platons und Plotins. Der Begriff des verborgenen Gottes ist mit dem biblischen Drama der Heilsgeschichte verbunden. In der KD will Barth diesen biblischen Begriff in seiner Reinheit erhalten. Da er den ersten Begriff, den des unbekannten Gottes, ausschließt, muß er natürlich auch die Mystik, aus der er stammt, ablehnen.

[46] Ebd. 902.

[47] Vgl. H. U. von Balthasar : Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Olten 1951, 39 ff.

[48] H. Bouillard : Karl Barth. Parole de Dieu et existence humaine, 2. Partie, Aubier 1957, 185 ff.

Barths Ablehnung der analogia entis schließt auch die Ablehnung der Mystik ein. Wie von Balthasar [49] zeigt, ist einer der Hauptgründe, warum Barth die analogia entis verwirft, der: der Begriff des Seins kann nichts anderes als eben ein Begriff sein und somit ein Ordnungsschema, in das Gott und Geschöpf gemeinsam hineinfallen. Darin liegt aber nach Barth nicht bloß eine Ehrfurchtslosigkeit der Kreatur, die ihren Schöpfer unter eine ihrer Denkmöglichkeiten subsumiert, sondern vor allem ein ungehöriges Vorwegnehmen der Selbstkundgabe Gottes, dem allein das Recht und die Möglichkeit zusteht auszusagen, wer er ist und wie sein vollkommen einzigartiges Wesen zu benennen ist. Die gleiche Ungehörigkeit erkennt nun Barth offenbar auch in der Mystik, weil auch sie die Selbstkundgabe Gottes vorwegnimmt, ihn durch eigene Methoden und Übungen erfassen will.

Barth geht in seinem Denken vom Concretissimum, vom Ereignis der Offenbarung, nicht von der Natur aus [50]. Er denkt vom Punkt der höchsten Wirklichkeit aus, alles andere ist ihm Vorstufe dazu. Solche Vorstufe ist ihm auch der ganze Bereich der Natur und aller ihrer Zuständlichkeiten. Darum befürchtet er, in der Mystik könnte das Einmalige und Besondere durch ein Allgemeines ersetzt werden, der Mensch wolle durch sein eigenes Zugreifen zu Gott emporsteigen, ohne auf den vorausgehenden Abstieg Gottes zu warten. Für Barth gibt es keinen rechtsmäßigen Aufstieg zu Gott außer auf Grund des Abstiegs Gottes in Christus.

Das Mißtrauen Barths gegenüber der Mystik erscheint somit im Hinblick auf seine besondere Denkform verständlich. Gleichwohl lassen sich, wie uns scheint, mehrere Mißverständnisse ausräumen, die zwischen seiner und der katholischen Auffassung der Mystik bestehen, und zwar umso eher, als er selbst in den letzten Bänden der KD von seiner negativen Wertung abrückt und so für ein besseres Verständnis Hand bietet.

Vor allem tut eine Klärung des Begriffs « Mystik » not. Wie wir gesehen, leitet Barth seine Definition von Mystik aus der doppelten Bedeutung von μυειν ab. Aber diese bloß etymologische Begriffsbestimmung läßt sich nicht einfach auf die christliche Mystik übertragen. Mit Recht lehnt der Verfasser der KD eine Mystik ab, die als Technik und Kunst verstanden wird, vermöge derer der Mensch vermeint, seine Einung mit Gott an der biblischen Heilsgeschichte vorbei vollziehen zu

[49] a. a. O. 176.

[50] von Balthasar a. a. O. 204 ff.

können. Mag eine solche « mystische Askese » [51] vielen außerchristlichen Religionen gemeinsam sein und auch auf christlichem Boden mindestens in gewissen Erscheinungen zu Tage treten [52], sie widerspricht ohne Zweifel der christlichen Botschaft vom göttlichen Leben aus gänzlich ungeschuldeter Gnade durch Gottes souveräne, freie Liebe.

Es ist zu bedauern, daß der Begriff « Mystik » zu den schillerndsten und vieldeutigsten der Theologie gehört. Um eine genauere Fassung dieses Begriffs bemühen sich neuestens L. Gardet und O. Lacombe [53]. Gardet übernimmt die von Lacombe geprägte Definition : « l'expérience fruitive d'un absolu » [54]. Sie ist absichtlich so allgemein gehalten, um die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Mystik zu ermöglichen, die schon 1938 J. Maritain vorgeschlagen hat [55]. In der natürlichen Mystik geht es um die Erfahrung des « absolu (créé) du Soi (du Je, du pur exister) », in der übernatürlichen um die Absolutheit Gottes. Beide Arten sind überbegrifflich, sie vollziehen sich nach Art einer Konnaturalität, eines Instinktes. In der natürlichen Mystik handelt es sich um eine connaturalité intellectuelle, in der übernatürlichen um eine solche affektiver Art, die der übernatürlichen Liebe entstammt und zu einer Erfahrung Gottes führt. Natürlich wird der Begriff Mystik in beiden Fällen analog ausgesagt, d. h. es besteht zwischen ihnen trotz proportioneller Ähnlichkeit ein wesentlicher Unterschied. Mag man die Existenz echter Mystik in nichtchristlichen Religionen zugeben, eine solche natürliche Mystik ist wesentlich von der christlichen verschieden, die ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes ist und nicht auf irgendwelchen gedanklichen Systemen beruht, sondern auf der historischen Tatsache der Erlösung und auf dem Angelpunkt des christlichen Mysteriums : auf Christus dem Mittler und einzigen Weg zu Gott [56].

Gegen eine so verstandene Mystik hätte wohl auch Barth nichts einzuwenden, hält er doch, wie wir gesehen [57], eine Mystik, wie sie bei

[51] Vgl. hiezu K. Rahner : Passion und Aszese, in : Schriften zur Theologie, Band III, Einsiedeln-Zürich-Köln 1956, 73-104, besonders 82-84.

[52] Rahner rechnet den Hesychasmus darunter, ob zu Recht, sei dahingestellt.

[53] L. Gardet : Thèmes et Textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée, Paris 1956.

[54] A. a. O. 11.

[55] J. Maritain : L.expérience mystique naturelle et le vide, in : Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, Nouvelle édition, Paris 1956, 136-138.

[56] Vgl. A. Kemmer : Zum Begriff « Mystik ». Kairos 1 (1959) 234-236. Eine ausführliche Würdigung des Werkes von L. Gardet veröffentlichte C. Journet : Critères en mystique comparée. Nova et Vetera 34 (1959) 49-72.

[57] Oben S. 11.

Paulus und Bernhard erscheint, für eine unentbehrliche Bestimmung des christlichen Glaubens. Eine solche christozentrisch verstandene Mystik schließt freilich nicht aus, daß die mystische Einigung unter Umständen auch mit der bloßen Gottheit, ohne ausdrückliche Bezugnahme auf Christus, erfolgen kann. Aber auch in diesem Fall ist sie nur kraft der Gnade Christi möglich, geschieht also nicht, wie Barth fürchtet, im weiten Bogen an der biblischen Heilsgeschichte vorbei.

Daß auch für diese christliche Gotteserfahrung der Name « Mystik » mit Recht gebraucht wird, zeigt die Studie L. Bouyers über die Geschichte dieses Begriffs [58]. Danach hat die christliche Sprache der heidnischen das Wort « mystisch » zu einer Zeit entlehnt, da es gerade nicht zur Bezeichnung einer rituellen oder geistigen Wirklichkeit diente, sondern den banalen Sinn von « mysteriös, schwer zugänglich » hatte. Origenes scheint der erste zu sein, der es anwandte, um eine unmittelbare, erfahrungsmäßige Erkenntnis Gottes zu bezeichnen [59]. Für die christliche Mystik kommt also etymologisch nur die erste Komponente in Frage, die eine geheimnisvolle, nicht leicht zugängliche Gotteserfahrung besagt, nicht aber die zweite, die Initiationsriten beinhaltet.

Es wäre nun freilich denkbar, daß Barth die von Lacombe vorgeschlagene Definition der Mystik nicht annähme, weil sie auch von der natürlichen Mystik gilt, für die in der Theologie Barths kein Platz sein dürfte [60]. Vielleicht könnte er sich aber mit der Definition O. Karrers einverstanden erklären : Mystik ist « eine mehr oder weniger zuständliche, innige seelische Liebesgemeinschaft mit Gott auf Grund der gemütvoll angeschauten Wahrheit und unter dem Einfluß der Gnade, die im Bereich des ganzen unsichtbaren Gottesreiches wirkt » [61]. So verstanden ist Mystik sicher nichts Außerchristliches, sondern hat ihre Grundlagen in der Heiligen Schrift, besonders im Neuen Testament, das oft von einer solchen Liebesgemeinschaft mit Gott spricht, die auf einer affektiven Gotteserkenntnis beruht und eine Frucht der Gnade ist [62].

Was den Begriff « contemplatio » angeht, ist er, wie schon oben bemerkt [63], zwar nicht biblischen Ursprungs, doch ist die damit bezeichnete Sache durchaus in der Heiligen Schrift vorhanden. Die mystische

[58] L. Bouyer : Mystique. Essai sur l'histoire d'un mot. VSs 9 (1949) 3-23.

[59] In Jo XIII, 24 (GCS, Origenes IV, 248) : μυστικὴ καὶ ἀπόρρητος θεωρία.

[60] Vgl. H. U. von Balthasar a. a. O. [s. Anm. 47] 73.

[61] O. Karrer : Über Wesen und Geschichte katholischer Mystik. Hochland 24, 2 (1927, 2) 243.

[62] Vgl. Jo 14, 15-23 ; 16, 12 f. ; 1 Kor 2, 6-13.

[63] S. 10.

Kontemplation darf freilich nicht als unmittelbare Gottschau verstanden werden, die den Glauben ausschlösse und einfach der für den kommenden Äon verheißenen Anschauung Gottes gleichzusetzen wäre. Der im Alten Testament geltende Grundsatz : « Kein Mensch kann mich schauen und am Leben bleiben » (Ex 33, 20) wird auch für Moses und Paulus nicht durchbrochen, obschon Augustinus und Gregor glaubten, für diese beiden eine Ausnahme von der Regel postulieren zu müssen [64]. Die heutige katholische Theologie neigt eher zur Ansicht, daß auch dem Gesetzgeber Israels und dem Völkerapostel keine Wesensschau Gottes gewährt war [65].

Wenn also die Bibel auch eine Gottschau auf dieser Erde ausschließt, so kennt sie doch eine Liebesgemeinschaft mit Gott, die eine vertiefte Kenntnis seines Wesens zur Voraussetzung hat. Ohne Zweifel weist schon Ex 33, 11 auf eine solche hin, desgleichen die Theophanie an Elias (1 Kön 19, 9 ff.). Manche Texte des Johannesevangeliums und der Paulusbriefe lassen sich kaum anders verstehen als von einer solchen vertieften liebenden Erkenntnis und Einigung mit Gott [66]. Mit Recht sieht P. Allo in 1 Kor 2, 6-12 den ersten theologischen Ausdruck jeder echten christlichen Mystik [67].

Wenn bei den Alexandrinern besonders das intellektuelle Moment in der Mystik betont wird und auch die spätere Mystik von ihnen eine intellektualistische Terminologie weithin übernommen hat, so darf das nicht über die Tatsache hinwegtäuschen, daß es in der Mystik nicht so sehr um ein Erkennen, sondern vor allem um die Liebeseinigung mit Gott

[64] Auf Grund von Ex 33, 11 : « Es sprach der Herr zu Moses von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mensch zu seinem Freund zu sprechen pflegt. » Aber die Bitte des Moses : « Zeige mir deine Herrlichkeit » (V. 18) beweist, daß dieser sich bewußt war, keiner Wesensschau Gottes gewürdigt worden zu sein ; zudem schlägt ihm Jahwe die Bitte ab (V. 20). Für Paulus vgl. 2 Kor 12, 2-4 ; doch zeigt gerade dieser Bericht über seine Entrückung in den dritten Himmel und ins Paradies, daß es sich nicht um eine Wesensschau handelte ; denn nach der Auffassung des zeitgenössischen Judentums gab es sieben Himmel, eine Entrückung in den dritten kann somit nicht die höchste Form der Gottschau bedeuten. Außerdem spricht der Apostel nicht von Dingen, die er gesehen, sondern von « unsagbaren Worten », die er vernommen hat ; unsagbar nennt er sie ihres eschatologischen Charakters wegen. Vgl. J. Dupont : Gnosis. La connaissance religieuse dans les Epîtres de Saint Paul, Louvain-Paris 1949, 187 ff.

[65] Vgl. M.-B. Lavaud : Moïse et Saint Paul ont-ils eu la vision de Dieu dès ici-bas ? RT 35 (1930) 75-83, 252-256.

[66] Siehe Anmerkung 62 !

[67] E.-B. Allo : Saint Paul, Première Epître aux Corinthiens. (Etudes bibliques) Paris 1934, 115 : « C'est la première expression théologique de toute vraie mystique chrétienne. »

geht. Abgesehen von Evagrius Pontikus, der das intellektuelle Moment auf die Spitze treibt, sind sozusagen alle großen Mystiker weniger Verstandes- als Liebesmystiker : Gregor von Nyssa, Augustinus, Gregor der Große so gut wie Theresa von Avila und Johannes vom Kreuz. Die « eingegossene Beschauung » der spanischen Mystik besteht ja keinesfalls in der unmittelbaren Gottschau noch auch in einem tieferen intellektuellen Erfassen Gottes, sondern in einem dunklen, unbestimmten Wahrnehmen der Gegenwart Gottes und einer damit verbundenen gesteigerten Liebe.

Das Hauptbedenken Barths gegenüber der Mystik bezieht sich auf das Vorbeisehen an Christus, wie es eine auf die Schau Gottes ausgerichtete Mystik zu bedingen scheint. Nun ist es gewiß richtig, daß in der Mystik eines Evagrius Christus keine wesentliche Rolle spielt. H. U. von Balthasar meint sogar, seine Mystik stehe dem Buddhismus näher als dem Christentum [68]. Doch handelt es sich da um eine Ausnahme. Heute wissen wir, daß die großen christlichen Mystiker, angefangen von Origenes und Gregor von Nyssa, durchaus nicht von Christus dem Mittler absahen. K. Baus spricht von der « Jesusinnigkeit » des Origenes [69]. Ausdrücklich nennt er Christus « Führer zur mystischen und unaussprechlichen Kontemplation » [70], und es ist bezeichnend, daß er darauf besteht, daß selbst in der höchsten Beschauung der Christ die Menschheit Jesu, durch die er unser Hoherpriester wurde, nicht vergessen darf [71]. Wie wir gesehen [72], anerkennt auch Barth die zarte Christusminne in der Mystik eines Bernhard von Clairvaux. Interessant ist die Stellungnahme Theresias in dieser Frage. Sie lehnt es ausdrücklich ab, daß der Mystiker Christus aus seinem Bewußtsein ausschalte. Doch weiß sie, daß es Formen der mystischen Erfahrung gibt, an denen die Menschheit Christi als etwas Geschaffenes nicht beteiligt ist, weil die Einigung mit der Gottheit als solcher geschieht [73]. Das beweist jedoch nicht, daß in

[68] H. U. von Balthasar : Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus. Zeitschrift für Aszese und Mystik 14 (1939) 31-47.

[69] K. Baus : Das Nachwirken des Origenes in der Christusfrömmigkeit des hl. Ambrosius. Römische Quartalschrift 49 (1954) 21-53.

[70] In Jo XIII, 24 (GCS Origenes IV, 248).

[71] « Selbst wenn wir vielleicht der höchsten und erhabensten Beschauung des Wortes und der Wahrheit hingegeben sind, werden wir nicht völlig vergessen, daß er in unsern Leib eingegangen ist » : in Jo II, 8 (GCS Origenes IV, 62). Siehe auch in Jo XIX, 6 (ebd. 305) : « Wer das Wort Gottes sieht, sieht Gott ... es ist unmöglich, Gott ohne sein Wort zu sehen. » Die Texte zitiert von H. Graef : Der siebenfarbige Bogen, Frankfurt a. M. 1959, 190 f.

[72] Oben S. 11. [73] Vida Kp. 22, 3. 9.

diesem Fall Christus ausgeschaltet wird. Denn jede Gotteinung hat nach katholischer Lehre die Gnade zur Voraussetzung und Grundlage, und diese wird uns nur durch Christus zuteil. Mit Recht betont dagegen Barth, daß die unio hypostatica keinesfalls mit der unio mystica gleichzusetzen ist [74].

Was schließlich die Frage « Erotik und Mystik » betrifft, so gehen wir mit K. Barth durchaus einig, wenn er die Auffassung W. Schubarts zurückweist, wonach die beiden das gleiche Ziel hätten und sich gegenseitig durchdringen sollten. Eine « sexuelle Mystik » ist unbedingt ein abwegiger Begriff. Doch muß andererseits gesagt werden, daß die Brautmystik vieler christlicher Mystiker in der Heiligen Schrift begründet ist. Schon die Propheten, z. B. Osee, Isaias, Ezechiel, stellen das Verhältnis Israels zu Jahwe unter dem Bild einer Ehe dar. Das Hohelied, ganz gleichgültig, ob man es als rein natürliches Liebesgedicht auffaßt, oder als schon ursprünglich allegorisch auf das Verhältnis Jahwe-Israel bezogen, ist von frühester Zeit an in diesem letzteren Sinn gedeutet worden. Wenn die christlichen Erklärer unter dem Bräutigam Christus, unter der Braut die Kirche verstanden, so ist es eine berechtigte Weiterentwicklung, wenn die Mystiker unter der Braut auch die Einzelseele sahen und die Bilder dieses biblischen Buches benützten, um die mystischen Gnaden, die Gott seinen Auserwählten schenkt, darin zu umschreiben.

Auch dem Neuen Testament ist die Brautmystik nicht fremd. Jesus nennt sich selbst Bräutigam (Mt 9, 15) ; in den Parabeln vom königlichen Hochzeitsmahl (Mt 22) und von den zehn Jungfrauen (Mt 25) ist diese Brautmystik vorausgesetzt. Paulus nennt die Gemeinde von Korinth « keusche Braut », die er Christus anvermählt hat (2 Kor 11, 2), und die Apokalypse schildert die Kirche als Braut und als Stadt (21, 2. 9).

Unter den christlichen Schriftstellern sind Hippolyt und Origenes die ersten, die das Hohelied im Sinne der Brautmystik auswerten. Von Origenes übernimmt Ambrosius diese Auslegung [75]. Über Bernhard von Clairvaux, dessen Homilien über das Hohelied denen des Origenes nahe stehen, und Wilhelm von St. Thierry, der aus Ambrosius einen Kommentar zum Hohenlied zusammenstellt, außerdem aber auch einen persönlichen verfaßt [76], geht diese Tradition durchs Mittelalter bis zu There-

[74] Oben S. 13 f. Vgl. G. Walther : Phänomenologie der Mystik, 2. Aufl. Olten-Freiburg i. Br. 1955, 224 ff.

[75] Vgl. De Isaac et anima, De virginitate.

[76] Vgl. J. Hourlier : Guillaume de Saint-Thierry, La Contemplation de Dieu. L'Oraison de Dom Guillaume. (Sources chrétiennes, 61) Paris 1959, 25 f.

sia und Johannes vom Kreuz weiter. Besonders bei diesem letzteren, der doch so unerbittlich die Reinigung aller Seelenkräfte als Vorbedingung für den Empfang mystischer Gnaden fordert, könnte die innige Brautmystik überraschen, die auch bei ihm vom Hohenlied genährt ist. Aber gerade diese Tatsache zeigt, wie sehr echte Mystik Liebesmystik ist und ihren Höhepunkt nicht in einer Wesensschau Gottes, sondern in der liebenden Vereinigung mit dem durch die Gnade in der Seele gegenwärtigen Gott sieht. Wenn Barth gegenüber Nygren die Wichtigkeit der spontanen Liebe des Menschen zu Gott betont [77], so hat er damit zur besten mystischen Tradition zurückgefunden. Sicher gab es im Mittelalter und im Pietismus Auswüchse der Brautmystik, doch vermögen sie die Güte und Berechtigung der Sache an sich nicht in Frage zu stellen.

Ist Barth ein verkappter Mystiker, wie A. Oepke glaubt ? Nach dem Gesagten muß diese Frage mit einem Nein beantwortet werden. Die grundsätzlichen Bedenken, die der Basler Theologe gegenüber der Mystik hegt, sind zu eng mit den tragenden Gedanken seiner ganzen Theologie verbunden, als daß man darin nur eine Tarnung seiner wahren Gesinnung sehen dürfte. Freilich hat Barth einen ungenügenden Begriff von Mystik, und seine Bedenken richten sich gegen mystische Lehren und Praktiken, die mit der christlichen Offenbarung nicht in Einklang zu bringen sind. Sie gelten aber nicht für eine christliche Mystik, wie sie heute von der katholischen Theologie verstanden wird. In ihr bleibt vor allem die Mitte der Barthschen Theologie, die radikale Christuszentrik, gewahrt, sodaß der gewichtigste Einwand, den Barth gegen die Mystik erhebt, bei ihr dahinfällt.

Steht somit nichts im Wege, daß auch Barth vom Standpunkt seiner Theologie aus eine christliche Mystik bejahen kann, so wird er infolge seiner Kritik der analogia entis wohl kaum je die Existenz einer natürlichen Mystik zugeben können, d. h. er wird jede Erfahrung eines Absoluten, heiße es nun der unbekannte Gott oder wie immer, als unvereinbar mit der christlichen Offenbarung ablehnen. Doch ist das eine Frage von untergeordneter Bedeutung ; es gibt auch katholische Theologen [78], die den Begriff « natürliche Mystik » nicht gelten lassen, und auch jene, die ihn annehmen, betonen den wesentlichen Unterschied zwischen christlicher und natürlicher Mystik.

Es zeigt sich somit auch in der Lehre von der Mystik jene Annäherung der katholischen und der Barthschen Auffassung, die H. U. von

[77] Oben S. 15 f.

[78] z. B. A. Stolz : Theologie der Mystik, Regensburg 1936, 73-76.

Balthasar [79] und H. Küng [80] für andere Fragenkreise festgestellt haben. Gewiß läßt sich die von uns behandelte Frage an Bedeutung nicht entfernt vergleichen mit den von H. U. von Balthasar und H. Küng untersuchten Lehren ; Barth befaßt sich ja auch nur am Rande mit ihr. Gleichwohl dürfte unsere Studie ein kleiner Beitrag sein zu jenem gegenseitigen Gespräch, das Barth selbst begrüßt und fortgesetzt zu sehen wünscht [81].

[79] H. U. von Balthasar : Karl Barth [s. Anm. 47] 389.

[80] H. Küng : Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957, 269 f.

[81] Siehe Barths « Brief an den Verfasser » in Küng, S. 11-14.

FRANCISCUS M. SCHMÖLZ OP

Mensch und Naturgesetz

Eine Untersuchung anläßlich der dritten Auflage des « *Naturrechtes* » von *Johannes Messner*

Acht Jahre sind vergangen, seitdem die zweite Auflage von Johannes Messners « Naturrecht » erschienen ist. Das Werk war längst vergriffen ; die Nachfrage nach ihm blieb nach wie vor. Kein Wunder ! Konnte doch A. F. Utz schon zur ersten Auflage in dieser Zeitschrift (Divus Thomas 29 [1951] 508) schreiben : « Man findet in der Literatur aller Sprachen keinen so klar und logisch durchgearbeiteten und mit Kenntnis der modernen Fragestellung so ausgestatteten Traktat, wie ihn Messner hier vorlegt. Das Werk ist in der Tat das bedeutendste Standardwerk auf dem Gebiete der Gesellschaftslehre. » Es bietet eine – vielleicht einmalige – wohlgeordnete und systematisch aufgebaute Gesamtschau über das umfangreiche und weitverzweigte Gebiet der Gesellschaftslehre, einfach und klar gegliedert.

Die Neubearbeitung [1] erfuhr in vielen Punkten eine begrüßenswerte wesentliche Erweiterung. Nicht nur, daß die Literatur auf den neuesten Stand gebracht worden ist, nicht nur, daß in drucktechnischer Hinsicht dem Leser Erleichterungen verschafft wurden ; vor allem in sachlicher Hinsicht hat Messner erweitert, ergänzt, Antworten auf inzwischen aufgetauchte Fragen gegeben. An nicht wenigen Stellen findet man überhaupt Neues. So z. B. in der *Rechtsphilosophie* (die geschichtliche Bedingtheit des Rechtes, S. 222 ; die gesellschaftliche Bedingtheit des Rechtes, S. 229 ; die Menschenrechte, S. 386). Eine umfangreiche, neu hinzugefügte Diskussion bemüht sich um die Klärung des umstrittenen

[1] J. MESSNER : Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. 3., neubearbeitete, wesentlich erweiterte Aufl. – Tyroliaverlag, Innsbruck 1958. 1206 S.

Begriffes der « sozialen Liebe » (401 ff.). In der *Gesellschaftsethik* ist das Erziehungsrecht ausgedehnter behandelt worden (Erziehungsrecht der Eltern, S. 481 ; des Staates, S. 484 ; der Kirche, S. 484). Im IV. Teil (die *Völkergemeinschaft*) findet man das Kapitel : der Krieg mit Atomwaffen (600). Ebenfalls können in den Kapiteln « Das Angebot » (885), « Der Lohn » (920), « Die Ordnung der Sozialwirtschaft » (1021), und « Die Funktionen des Staates in der Integration der Sozialwirtschaft » (1082 ff.) Ergänzungen wahrgenommen werden. Die Überarbeitung der *Staatsethik* läßt sich u. a. erkennen an der « Kritik der modernen Demokratie » (706 ff.), der « Reform der Demokratie » (710 ff.) und im Kapitel « Das Wahlsystem » (715).

Während man so in allen Teilen des monumentalen Werkes zahlreiche Verbesserungen und Erweiterungen feststellen kann, sieht man aber auch hie und da Einzelheiten, die unverändert stehengeblieben sind. Die angeregte « Übersiedlung » des Kapitels 87 (« Die politische Partei ») und des IV. Teiles (« Die Völkergemeinschaft) aus der *Gesellschaftsethik* in die *Staatsethik* ist unterblieben. Ebenso hat Messner auf eine gänzliche Revision des ersten Buches (der *Grundlegung*) verzichtet, wenn auch in diesem Teil sehr viele und nicht unerhebliche « Glättungen » der Ausdrücke vorgenommen worden sind, die das Bild der ersten (und zweiten unveränderten) Auflage gegenüber oft wesentlich verändern. Die Grundkonzeption ist geblieben und mit ihr eine Reihe problematischer Fragen, die wir für wichtig genug erachten, um ihnen eine eigene Untersuchung zu widmen.

Der Mensch

Bereits auf der ersten Seite kommt Messner zu einer Grundfrage, auf die eine Gesellschaftslehre auf jeden Fall eine klare und unzweideutige Antwort geben muß : Was ist der Mensch ? Darum auch ist das erste Anliegen, sich in einem Überblick über die grundlegenden, in der Lehre vom Menschen zu erörternden Tatsachen klar zu werden. Messner weist ausdrücklich darauf hin, daß er seine Lehre vom Menschen nicht aus den Begriffen ableiten will, sondern aus der Wirklichkeit der Erfahrung selbst (23).

Die empirische Anthropologie, die wissenschaftlich vorgeht, stellt zwei Tatsachen fest. 1. Der Mensch steht seines Leibes wegen dem Tierreich nahe, bildet aber in diesem auf Grund seiner unbeschränkten Kreuzungsfähigkeit eine einzige Art (im zoologischen Sinne). Die empi-

rische Anthropologie stellt 2. fest, daß der Mensch als homo faber ein mit Vernunft begabtes Wesen ist, fähig, die Beziehung von Ursache und Wirkung zu erfassen. Als einziges Lebewesen ist der Mensch ausgestattet mit der Fähigkeit bewußter Selbstbestimmung in seinem Verhalten. Sein Erkenntnis- und Selbstbestimmungsvermögen unterscheiden ihn als animal rationale, homo sapiens, wesentlich von der Tierwelt (24).

Auf Grund dieser sehr tiefgehenden Ergebnisse der empirischen Anthropologie verbleiben für die Metaphysik nur noch die zwei weiteren Aufgaben : 1. Die Feststellung der Geistseele des Menschen. 2. daß er zufolge seiner geistigen Natur ein Gemeinschaftswesen ist.

Das Wichtige an diesem Abschnitt ist die – sicher neue – Feststellung, daß bereits die empirische Wissenschaft zur allgemeinen Definition des Menschen, « animal rationale », kommt. Als erste Frage drängt sich also dem Leser auf, ob es denn Aufgabe der empirischen Wissenschaft sei, ein solches Ergebnis hervorzubringen. Die « venatio definitionis », das Finden, das Erjagen der Definition ist das eigentliche, das Hauptgeschäft der Philosophie [2]. Wenn es stimmt, daß Wille und blinder Drang nicht nur graduell, sondern « natura » unterschieden sind, daß zwischen Instinkt und Intelligenz keine quantitative, sondern eine essentielle Differenz besteht, dann brauchen wir auch verschiedene Wissenschaften, die sich dieser verschiedenen Gegenstände annehmen [3].

Wenn Messner bei der bloßen Feststellung stehen geblieben wäre, daß der Mensch auf diesem Weg auf Grund bestimmter Anzeichen als geistbegabtes Wesen zu erkennen sei, so wäre nichts einzuwenden gewesen. Daß aber die Empirie selber zu dieser Definition kommen könne, ist eine Feststellung, die nicht jeder unwidersprochen hinnimmt. Messner gebraucht den Ausdruck : homo faber : Der Mensch ist Werkzeugbenützer oder « das einzige Lebewesen, das Werkzeuge anfertigt » (24) [4]. Das Beweismedium ist die Beziehungserfassung von Ursache und Wirkung ; diese Beziehungserfassung verwendet Messner als *univoken* Sachverhalt.

Wir sprachen eben von der Beschränkung der Wissenschaften auf ihren Formalgegenstand. Das hat seinen Grund darin, daß die ver-

[2] H. Christmann : Ein Forscherweg. – Einführung zu Hans Andrés « Vom Sinnreich des Lebens » (Salzburg 1952) 30.

[3] Vgl. F. Olgiati : Il concetto di giuridicità e San Tommase d'Aquino (Milano 1943) 78.

[4] In der alten Ausgabe stand an dieser Stelle : « ... das einzige *Tier*, das Werkzeuge anfertigt ».

schiedenen Abstraktionsstufen auch eine Verschiedenheit der Methode mit sich bringen. « Es ist durchaus sinnvoll und streng wissenschaftlich gefordert, ... daß jede Wissenschaft sich in den Grenzen hält, die ihrer Abstraktionsstufe entsprechen. Von hier aus ergibt sich für die experimentell arbeitende Naturforschung die Rechtfertigung der *mechanischen* Kausalforschung als Methode, ja sogar die methodische Einschränkung des Begriffes der Ursächlichkeit auf das rein äußere, gesetzmäßige Nacheinander, nicht Auseinander der Erscheinungen. Dieser Ursachebegriff bleibt solange in seinem Recht, als er nicht monopolisiert wird und damit der tiefere Ursachebegriff, der erst auf der metaphysischen Ebene Geltung gewinnt – nämlich Ursache als echte Seinsmitteilung bzw. Seinsvermittlung ... ausgeschlossen wird. »[5]

Wir unterscheiden also einen zweifachen Ursachebegriff : einen naturwissenschaftlichen, der das *Nebeneinander* meint, und einen metaphysischen, der das *Auseinander* bezeichnet. Die empirischen Wissenschaften können nur zum ersten gelangen. Der Mensch ist homo faber : Werkzeugbenützer. Dazu ist Ursacheerfassung nötig. Das geben wir zu, wenn Ursacheerfassung im naturwissenschaftlichen Sinn genommen wird. Diese genügt auch, um den Menschen als « Werkzeugbenützer » (reduplicative !) zu erkennen. Aber damit sind wir noch nicht beim *wesentlichen* Unterschied zum Tier angekommen, wenn wir nicht vorher schon die Geistigkeit des Menschen supponiert haben. Damit sind wir vor allem nicht zur Wesensdefinition des Menschen, « animal rationale » gekommen. Diese Definition stellt aber das Endergebnis des Gedankenablaufes bei Messner dar.

Bleiben wir beim alten Beispiel : auch ein Affe in seinem Käfig, der die Banane mit *einem* Bambusrohr nicht erreicht, kommt im Laufe der Zeit darauf, daß das « Instrument » durch Zusammenstecken von zwei Bambusstangen länger wird und daß er so die Banane erreichen kann. In diesem Sinn ist also auch der Affe « Werkzeugbenützer ». Prof. Hans André hat diese Ähnlichkeit und abgrundtiefe Verschiedenheit mit Recht stark betont : « Tierpsychologisch kann man nach heutigen Versuchsergebnissen auch von einer gewissen Quasi-Intelligenz höherer Tiere – namentlich bei Anthropoiden – sprechen, doch erreicht dieselbe nie das Eigentliche, demgemäß der Mensch als animal metaphysicum seinen Wirklichkeitsbezug als vom Sein *als* Sein her sich ihm aufzulichtender zu entdecken vermag. »[6]

[5] H. Christmann, a. a. O. 33.
[6] H. André : Vom Sinnreich des Lebens (Salzburg 1952) 178.

Diese beiden Beziehungserfassungen scheint Messner nicht scharf genug getrennt zu haben, als er auf empirischem Wege zur Definition des Menschen gelangte. In der Terminologie der Logik gesprochen : der Mittelbegriff des Syllogismus ist ein doppelter. Der Mensch ist homo faber. Homo-faber-Sein setzt *Beziehungserfassung* voraus. *Beziehungserfassung* bedeutet Schlußfolgerung. Schlußfolgerung ist das Zeichen des animal rationale.

Das zweite Merkmal des Menschen ist die Selbstbestimmung oder Willensfreiheit. Auch hier muß gesagt werden : es besteht kein Zweifel, daß man aus der Erfahrung *aufweisen* kann, daß der Mensch freie Akte setzen kann. Aber ein *Auf*weis kann einem wissenschaftlichen *Be*weis nicht gleichgesetzt werden. Ein streng wissenschaftlicher Beweis für die Willensfreiheit kann nur aus der Geistigkeit und Universalanlage des Verstandes erfolgen. Das wäre Aufgabe der spekulativen Psychologie.

Wie oben bereits erwähnt, hat in der Auffassung Messners die *metaphysische Anthropologie* nur noch die Aufgabe, die Geistseele und die Gemeinschaftsnatur des Menschen zu erweisen. « Die metaphysische Anthropologie hält daran fest, daß die menschliche Seele im Gegensatz zur Tierseele geistigen, selbständigen, unsterblichen Wesens und der Sitz der Vernunft ist. Daraus ergibt sich die wesenhafte Verschiedenheit (Dualismus) von Körper und Geist ... Beide zusammen bilden die menschliche Natur als wesenhafte Einheit, wobei die geistige Seele das Prinzip der spezifisch menschlichen Handlungen, d. h. der der menschlichen Natur wesenseigenen Handlungen ist » (24). In der Begründung des Menschen als Sozialwesen führt Messner die zunächst ins Auge fallenden Argumente an : die Vervollkommnungs- und Entfaltungsmöglichkeiten, ohne auf die metaphysische Verankerung näher einzugehen [7].

Da es bei diesen Möglichkeiten immer um die Vervollkommnung

[7] Vgl. dazu E. Welty : Gemeinschaft und Einzelmensch (Salzburg 1935) 108 : « Der offensichtlichste Beweis ist nicht immer der einzige und der maßgebende. Wer in den Werken des heiligen Thomas sorgfältig liest, wird bei der Überzeugung enden : der große Gelehrte leitet die soziale Bestimmung des Menschen nicht nur her aus der tatsächlichen Bedürftigkeit der Menschennatur ... Die Sozialanlage greift viel zu tief in das Wesen des Menschen ein, als daß nur Zweckmäßigkeitserwägungen zum Gemeinschaftsleben veranlassen würden. Wenn Thomas den Satz vom Menschen als Gemeinschaftswesen zum allgemeinen Prinzip nimmt, damit daraus ein pflichtgebietendes Gesetz menschlichen Zusammenseins und Zusammenwirkens gefolgert werde ; wenn er die Sprache als Zeichen der Zuordnung wertet : dann ist in beiden Fällen der Drang zum gemeinschaftlichen Leben als Naturgegebenheit vorausgesetzt, also als selbstverständliche und gar nicht erst mühsam zu erhärtende Elementarwahrheit anerkannt. »

und Entfaltung der menschlichen Person geht, wollen wir die Hauptpunkte der Lehre Messners über die menschliche Person hier vorwegnehmen. Das Zentrum seiner Doktrin über die Person bildet nicht das In-sich-, Für-sich- Existieren und Handeln, sondern die *Selbstüberschreitung* und die *Willensfreiheit.* « Die Entfaltung der sittlichen 'Person' ist ... die *Selbstüberschreitung* des Menschen gemäß der in seiner ‚Natur' vorgezeichneten Ordnung. Und da das Naturgesetz den Menschen bei dieser Selbstverwirklichung an die Welt der absoluten Werte verweist, gehört die *Selbstüberschreitung* zum innersten Antrieb seiner Natur » (120). In diesem terminus und der durch sie bezeichneten Sache sucht eine ganze Reihe von Philosophen die Auszeichnung des Menschen einzufangen. Messner nannte Scheler (und in der ersten Auflage noch Heidegger). Aber man könnte die Reihe noch weiterführen : Ferdinand Ebner, Eberhard Griesebach, Theodor Steinbüchel, Michael Schmaus [8]. Doch hat jeder dem Ausdruck « Selbstüberschreitung » eine andere Nuance verliehen. Messner wendet sich an den Aquinaten : « Thomas von Aquin z. B. spricht von zwei Wegen, in denen der Mensch kraft seines Geistes sich selbst überschreitet : erstens vermittels des Intellektes, der ihn befähigt, die ganze Welt zu durchmessen und sich zu Gott zu erheben ; zweitens vermittels des Willens, der ihn befähigt, nach dem Guten als solchem zu streben und durch die Liebe, die Grundkraft seiner Natur, zum höchsten Gute aufzusteigen » (120 f.). Diese Selbstüberschreitung ist zugleich Selbstverwirklichung und Erfüllung. In dieser Auszeichnung liegt auch das Risiko des Menschen : die Selbstunterschreitung.

Diese Selbstverwirklichung des Menschen vollzieht sich im « guten Willen » ; das damit angerührte Problem des Willens und der Willensfreiheit bezeichnet Messner mit Recht als einen « Prüfstein eines jeden Systems der Ethik » (122). Die Willensfreiheit selbst hat Messner in ein ganz neues (Sprach-)gewand gekleidet. « Die Willensfreiheit des Menschen ist demnach sein Vermögen, das Gesetz seiner Natur zum bestimmten Gesetz seines Verhaltens zu machen » (125). Oder : « Freiheit ist die bewußte Selbstbewegungskraft des geistig begabten Wesens in der Verwirklichung der ihm in den Trieben seiner Natur vorgezeichneten Zwecken » (ebd.) [9].

[8] Vgl. T. Steinbüchel : Die philosophischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre Bd. 1 (Düsseldorf 1938) Bd. 1, S. 104, 243, 250 ; Bd. 2, S. 152, 158. – M. Schmaus : Von den letzten Dingen (Münster 1948) 573 f., 576, 610 u. a.

[9] In der ersten Ausgabe (104) stand noch : « Die Selbstverwirklichung des Menschen durch die Entfaltung seiner Triebe im Einklang mit seiner wesenhaften Natur, ist sein freier Akt. »

Der Intellekt kann vergleichen und damit « werten ». Das Tier tut etwas Ähnliches : ein Hund z. B. wählt zwischen Fleisch und anderen Dingen. « Was aber der Mensch allein vermag ist : über die Wahl eine Überlegung anzustellen ... Thomas von Aquin ist daher sicher im Recht, wenn er in seiner Erklärung der Willensfreiheit dem Vermögen des Intellektes, seine Urteile zu beurteilen, de suo iudicio iudicare, entscheidende Bedeutung zuschreibt. Andererseits scheint jedoch der Wille nicht wirklich frei zu sein, wenn er nur auf Grund des Urteils des Intellektes handeln kann und *automatisch* nach dem Objekt streben muß, das ihm der Intellekt im Werturteil als erstrebenswert vorgibt ! Damit wäre dem Intellekt eine Aufgabe ähnlich der der Weichenstellung im Eisenbahnverkehr zugedacht, da er die Geleise wählen *und bestimmen* würde, dem der Wille dann mit seiner Bewegungskraft *automatisch* zu folgen hätte » (123 f.) [10].

Zunächst also gibt Messner dem hl. Thomas [11] recht, indem er zugesteht, daß dem Intellekt in dieser Frage tatsächlich entscheidende Bedeutung zukommt. Dann aber wendet er sich gegen ihn und zwar auf Grund eines Mißverständnisses (offenbar unter dem Einfluß des zitierten Thomas Molina : « Das Leiden ist Weltplan », 1929).

Worin das Mißverständnis besteht, haben wir schon dadurch angedeutet, daß wir das zweimal vorkommende Wort *automatisch* oben gesperrt haben. Messner scheint beim Objekt des Willens keinen Unterschied zu machen zwischen dem summum bonum, dem bonum per se auf der einen Seite und dem bonum limitatum, bonum creatum auf der anderen Seite. In der Tat kommt es dem Willen nur in der visio beata zu – wo er das summum bonum vor sich hat – « automatisch » dieses Gut zu erstreben (wenn es gestattet ist, diesen Ausdruck nochmals zu gebrauchen, wobei natürlich die summa libertas eingeschlossen werden muß). Jedes kreatürliche Gut dagegen ist ein bonum finitum – ein finis intermedius ! Einem solchen Gut folgt aber der Wille nicht mehr « automatisch » ; es gibt viele solcher Güter, von denen keines so perfekt ist, daß es den Willen total anzieht. Und zwischen diesen Gütern hat der Wille die *freie Wahl!* D. h. er kann eines nehmen, oder nicht, kann vom

[10] Sperrung nur in der Zitation.

[11] Die Stelle, auf die sich Messner bezieht, ist De Verit. 24, 2 : Tota ratio libertatis ex modo cognitionis dependet. Appetitus enim cognitionem sequitur ... Iudicium est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare ... Iudicare de suo iudicio est solius rationis, quae super actum suum reflectitur, et cognoscit habitudines rerum de quibus iudicat, et per quas iudicat : unde totius libertatis radix est in ratione constituta.

Verstand verlangen, daß er ihm ein anderes vorsetze, oder nicht. Das ist auch in der Definition der Willensfreiheit ausgedrückt, die gemeinhin gehalten wird : die Fähigkeit des Menschen, erkannte, begrenzte Güter zu wählen oder nicht zu wählen, bzw. dieses oder jenes als begrenzt erfaßtes Gut zu wählen. Diese Fähigkeit ist aber nicht im Verstand – dort ist sie wurzelhaft [12] – sondern sie ist formell im Willen selbst. Wohl bleibt die Aufgabe der « Weichenstellung » des Intellektes, aber die Bewegungskraft des Willens ist frei ; sie muß nicht « automatisch » folgen.

Olgiati [13] bemerkt hierzu, daß es dem hl. Thomas ja nicht um eine « voluntas capricciosa » ging, sondern um ein « arbitrium », das sich etymologisch von « arbiter » herleitet. Diesem Gedankengang, dem Zusammenspiel von Intellekt und Wille, beim hl. Thomas hat sich Messner in der neuen Auflage genähert, wenn er sagt : « So kommen wir zu dem Schluß, daß Intellekt und Wille gegenseitig aufeinander einwirken und im Akte des freien Willens gemeinsam als geistige Fähigkeiten tätig sind : die Willensfreiheit ist nicht nur eine Sache des Intellektes, sondern wahrhaft auch des Willens selbst » (124). Geblieben ist allerdings das ominöse Wort « automatisch » und die Meinung Messners, die Frage der Willensfreiheit dem Bereich des Rationalen möglichst entziehen zu müssen : « Die Selbstbestimmung des Willens ist ein Problem des Lebens des Geistes und kann daher nicht gelöst werden mit den zu sehr an das naturwissenschaftliche Denken angelehnten Kategorien von Ursache und Wirkung. Diesen scheint auch die einseitige Betonung des Intellektes im Akte der Freiheit verhaftet » (125).

[12] I-II 17, 1 ad 2 : radix libertatis est voluntas sicut subiectum : sed sicut causa est ratio.

[13] F. Olgiati : Il concetto di giuridicità, 80 : ... Poichè la radice ultima della libertà è nella ragione : « Totius libertatis radix est in ratione constituta » (De Verit. 24, 2). Di qua la terminologia, che ha suscitato tanti scandali e suona male alle orecchie di coloro che non han curato diligentemente il latino nel loro ginnasio : voglio dire *liberum arbitrium*, interpretato come se l'affermazione della libertà significasse arbitrarietà e capriccio nella scelta, poichè – si osserva – una delle due : o io, per fare un'azione, ho una ragione, ed allora sono determinato e non più libero ; o non l'ho, ed allora l'azione libera è capricciosa e priva di motivi rationali. Il gran male è, rispondeva San Tommaso, che *arbitrium* deriva da *arbiter* ed equivale, perciò a giudicio : « liberum arbitrium seu liberum iudicium » ; ed il giudizio, non capriccioso, non immotivato, ma rationale, è libero quando l'azione ha una *ratio sufficiens*, non una ratio determinans ... Noi siamo necessitati solo dalla *ratio boni* (ossia tutto ciò che vogliamo, lo vogliamo in quanto è un bene) ... L'intuizione diretta dell'Essere, che è la perfezione stessa, non ci permetterebbe di preferirgli esseri limitati e contingenti, ma fin quando si tratta di questi ultimi, nessuno di essi necessita la nostra *electio*, perchè manca una ragione assolutamente determinante.

Wir haben schon oben gesehen, daß Messner keinen eindeutigen und klaren Ursachebegriff hat. Hier macht sich dieser Mangel wieder bemerkbar. Da die Empirie nur den causa-efficiens-Ursachebegriff des *Nach*einander hat, kann sie selbstverständlich das Problem der Willensfreiheit nicht mit den Kategorien von Ursache und Wirkung lösen. Da müssen wir Messner vollkommen recht geben. Aber es gibt darüber hinaus noch einen anderen viel höheren Ursachebegriff, wie wir gesehen haben, den der causa finalis ! Das durch den Intellekt erfaßte Gut-sein des Zieles, das dem Willen vorgestellt wird, ist hinreichender, wenn auch nicht nötigender Grund für das Wollen. Das ist in der Definition Messners vorsichtig ausgeklammert worden : « Das Leben ist innere Selbstbewegungskraft eines Wesens auf die seiner Natur inneren Zwecke hin. Freiheit ist die bewußte Selbstbewegungskraft des geistbegabten Wesens in der Verwirklichung der ihm in den Trieben seiner Natur vorgezeichneten Zwecke. Die Willensfreiheit des Menschen ist demnach sein Vermögen, das Gesetz seiner Natur zum bestimmenden Gesetz seines Verhaltens zu machen » (125) [14].

Es würde sicher zu weit führen, die ganze Frage der Willensfreiheit hier zu erörtern. Es sei nur der Hinweis gestattet, daß « Freiheit » auf einer Ebene mit « Selbstbewegungskraft » und ähnlichen Ausdrücken (in der ersten Auflage : « Grundkraft Liebe », Vitalität der geistigen Natur » « élan vital ») steht und daß nicht von einer « Wahlfreiheit » die Rede ist. Wenn auch der neue Text von « anstößigen Stellen » gereinigt worden ist, die Sache ist geblieben : « *Bergson* ist in seinem Begriff des ‚Lebens' in doppelter Weise auf die Wahrheit vorgestoßen : 1. Er sah das Problem der Freiheit als das des Lebens, daher als eines, das in einen, von der Kausalität völlig verschiedenen Bereich gehört, also nicht in den, in welchem der naturwissenschaftliche Determinismus die Lösung gesucht hat. 2. Er zeigte zugleich, wo die Wurzel des schöpferischen Wesens der Freiheit gesucht werden muß : Im Leben des Geistes mit dem Vernunft-

[14] Um einem Mißverständnis vorzubeugen, daß wir etwa Messner falsch verstehen würden, sei hier die Fortsetzung des Zitates, die sich in der ersten Ausgabe S. 107 vorfindet, angeführt. Sie zeigt klar Hintergrund und Herkunft seiner Meinung : « Willensfreiheit ist demnach eine positive Kraft zum Guten, sie ist negativ nur als Möglichkeit des Menschen, sich dieser Kraft zu versagen. In Verbindung dieser Überlegung mit dem, was wir über die Liebe als Grundkraft des Menschen gesagt haben, kommen wir demnach zu dem Schluß, daß die Freiheit das dem Geiste innewohnende Vermögen zur *existentiellen Liebe* ist und, in ihrer Entfaltung, in einem wahren Sinn *élan vital* ist ... Die entfaltete Freiheit ist demnach die *Vitalität der geistigen Natur.* »

willen als der der Vernunfterkenntnis gleichgeordneten Kraft des Geistes » (125, Fußnote 10 ; früher stand an dieser Stelle : « in ihrem Charakter als Erscheinung des Lebens, nicht in der verselbständigten Vernunft ». S. 107 in der ersten Ausgabe).

In der *christlichen Anthropologie* stellt Messner die beiden Tatsachen der Erbsünde und der Erlösung als Neues zum Vorhergehenden hinzu. Mit der Erlösung ist durch die Besiegelung der Gottebenbildlichkeit der Wert des Menschen über jeden irdischen Wert erhaben (25). Wir müssen diesen kleinen Abschnitt im Zusammenhang mit den beiden Kapiteln über « die Beeinträchtigung der Menschennatur » (110) und « das christliche Sittengesetz » (115) sehen, um zu einem Gesamtbilde des *christlichen* Menschen in Messners Lehre zu kommen.

« Der christlichen Anthropologie entnimmt die traditionelle Naturrechtslehre die endgültige Gewißheit hinsichtlich der vorhin erwähnten, sich der empirischen und metaphysischen Anthropologie erschließenden Einsichten über die durch seine Geistseele bedingte Natur des Menschen » (24). Von der Feststellung ausgehend, daß die Naturrechtsethik realistisch sei, hat Messner darauf hingewiesen, daß man in der Menschennatur auch « weniger menschliche Elemente » finde, daß die Menschennatur beeinträchtigt sei (110). « Der Mensch ist zwar im Besitz der Vernunftnatur, er darf sich jedoch nicht im Besitze der irrtumslosen Erkenntnis des Guten und der willigen Neigungen zum Guten wissen » (ebd.).

Das Wichtige an diesem Abschnitt ist der Begriff (Menschen-) Natur. Einmal bezieht er sich auf die paradiesische, ideale Menschennatur, die nachträglich durch die Sünde beeinträchtigt wird ; so z. B. im folgenden Satz : « ... ; zweitens sichert die übernatürliche Offenbarung dem Menschen das volle und klare Verständnis seiner *wahren* Natur, neigt er doch sehr dazu, falsche Züge in seiner Natur als « natürlich » zu erachten, die in Wahrheit Folge der Beeinträchtigung seiner Natur durch die Erbsünde sind » (115). Zum anderenmale steht der Begriff Natur für den Erbsünde-Zustand : « Die christliche Anthropologie ist durch die Lehre der Erbsünde gesichert vor einer Idealisierung der menschlichen Natur » (110) ; oder : « Ihre realistische, in der Erbsündelehre begründete Haltung bewahrt die Naturrechtsethik vor jedem sozialen Utopismus. Die Wirklichkeit der menschlichen Natur allein schon verurteilt jeden Glauben an bruchlos vollkommene Gesellschafts- und Wirtschaftssysteme » (111).

In diesen letzteren Zitationen steht der Ausdruck « Natur » für die « gefallene », für die « beeinträchtigte », oder für die « wirkliche » Men-

schennatur, d. h. für die Menschennatur nach dem Sündenfall. Der Unterschied zwischen der paradiesischen und der gefallenen Natur ist natürlich für jede Naturrechtsethik von entscheidender Bedeutung. Wenn man sich nicht von Anfang an auf eine bestimmte Supposition festlegt, so müßte man jedesmal dazusagen, welche « Natur » gemeint ist. Sonst treten unweigerlich Verwechslungen und Vertauschungen der beiden *status* ein ; sonst besteht die Gefahr, daß aus der « beeinträchtigten » Natur Sachverhalte abgeleitet werden, die nur der « reinen » Natur zukommen. Wir stehen hier an der Grenze der Naturrechtslehre zur Theologie hin und daraus erhellt schon die Notwendigkeit, den theologischen Gesichts- und Ausgangspunkt in der Naturrechtslehre nicht zu ignorieren. Wenn Messner die *konkrete* Menschennatur zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen macht und aus dieser *induktiv* das Naturgesetz ableitet, so läuft er Gefahr – das wird hier schon ersichtlich – die gezeigten Unterschiede zu übersehen. Man muß, wie Fuchs das gezeigt hat, die *absolute* Natur den Naturgesetzbetrachtungen zugrunde legen [15]. Weder die Natur des Urstandes, noch die des Erbsünde-Zustandes liegt zugrunde, « vielmehr ist ihr (d. h. der katholischen Theologie) Ausgangspunkt innerlich unabhängig von jeder geschichtlichen oder möglichen Weise menschlicher Existenz. Sie gründet (theologisch) in jenem Restbestand, (philosophisch) in jenem metaphysischen Wesen, das wir menschliche Natur nennen ; das allerdings als solches nur ein abstractum bedeutet, tatsächlich aber in jedem Menschen, gleichgültig welchen heilsgeschichtlichen Zustandes, wirklich ist [16].

Durch den Sündenfall ist zwar die übernatürliche Gottebenbildlichkeit verlorengegangen, die natürliche jedoch ist geblieben : die Geistigkeit des Menschen, von der auch der hl. Thomas in der Einleitung zu

[15] J. Fuchs : Lex Naturae. Zur Theologie des Naturrechtes (Düsseldorf 1955) 88 : « Man kann die mit der Natur als solcher schon festliegende Ordnung, 'absolutes' Naturrecht nennen ... Die von den verschiedenartigen heilsgeschichtlichen Zuständen herkommenden Konkretisierungen dieses Satzes, etwa für den Menschen des Urstandes oder den der Sünde, könnte man entsprechend als ,relatives' Naturrecht bezeichnen : relativ im Sinne einer *Anwendung* des absoluten Naturrechtes auf die heilsgeschichtliche Situation (*nicht* im Sinne der *Änderung* einer absoluten Ordnung des Urstandes zwecks Anpassung an die veränderte Seinsweise). Die formale Kraft dieses relativen Naturrechts aber stammt aus dem absoluten, dessen innere Bestimmbarkeit rein materiell erfüllt ist. Es liegt also in jenem relativen Naturrecht, das die besondere Situation des gefallenen Menschen berücksichtigt, *nicht eine Transformation* des absoluten Naturrechtes vor, sondern eine echte *Anwendung* desselben auf die konkreten Umstände, eine rein materielle Bestimmung formaler Aussagen. »

[16] J. Fuchs, a. a. O. 86 f.

seiner Moraltheologie spricht [17]. Durch die *Erlösung* haben wir die übernatürliche Gottebenbildlichkeit wieder zurückbekommen, haben wir das Siegel der Gotteskindschaft erhalten. Im Hinblick auf Messners Abschnitt « Das christliche Sittengesetz » ist es nötig, einen Vergleich zwischen der natürlichen und übernatürlichen Gottebenbildlichkeit anzustellen. « Daß es eine gottebenbildliche Natur des Menschen gibt, daß auch die Ursünde diese Ebenbildlichkeit nicht vernichtet hat, erweist sich übrigens auch als eindeutige Lehre der Heiligen Schrift. Zwar weiß die Schrift davon, daß die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die Sünde verlorenging ; es ist jene herrliche Gottebenbildlichkeit, dir wir in Christus durch die Taufe wiedergewinnen, die uns ihm gleichgestaltet, die wir als in Christus (aber doch im Fleische) lebend schon jetzt in uns tragen, damit sie am Ende einmal in voller Herrlichkeit aufstrahle. Aber die Schrift kennt auch noch eine Gottebenbildlichkeit, die mit der Ursünde nicht verlorengegangen ist, die auch unabhängig von der Erlösung in Christus dem Menschen verbleibt. » [18] Fuchs spricht hier ganz deutlich von zwei verschiedenen Gottebenbildlichkeiten, einer natürlichen und einer übernatürlichen. Und es kann kein Zweifel bestehen, daß für den Christen die zweite unendlich viel höher steht, als die erste. Messner hat dagegen nur eine einzige Gottebenbildlichkeit und das ist die natürliche, denn – wie er selbst sagt – das ist die Würde, auf die der Mensch nicht verzichten kann. Es ist klar, daß das Wesentliche des *Christen*, d. h. das was ihn von den anderen Menschen unterscheidet, die *übernatürliche* Gottebenbildlichkeit ist, oder schlechthin die Übernatur.

Messner scheint in diesem Punkte anderer Meinung zu sein. Trotz der inzwischen ergangenen Mahnung Nikolaus Monzels [19] hat Messner den Standpunkt der ersten Auflage beibehalten : « Seinem *wesentlichen* Inhalt, schon gar seiner sozialethischen Tragweite nach, geht jedoch das christliche Sittengesetz *nur wenig über das natürliche Sittengesetz hinaus.* Im Dekalog, den zehn Geboten, wie sie durch die Lehre Christi und der Apostel bestätigt und erklärt werden, ist nicht mehr vorgeschrieben, als das Naturgesetz selbst enthält (ausgenommen das dritte Gebot). Soweit die Ethik Christi auf höhere Ziele sittlichen und religiösen Lebens

[17] I-II Prol. : homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectuale et arbitrio liberum et per se potestativum.

[18] J. Fuchs, a. a. O. 60.

[19] N. Monzel : Was ist christliche Gesellschaftsordnung ? (Antrittsvorlesung, München 1956.)

hinweist, wie in den 'evangelischen Räten', ist eine besondere Berufung erforderlich » (115) [20]. Die in der neuen Auflage erfolgte Bekräftigung Messners, sich mit seiner Auffassung in Einklang mit der ganzen Tradition der christlichen Gesellschaftslehre zu wissen (115, Fußnote 1) kann wohl mit Recht bezweifelt werden. Er scheint nicht genügend berücksichtigt zu haben, daß nicht der Dekalog das Neue des christlichen Sittengesetzes und der Lehre Christi enthält ; er war ja schon im Alten Bund da ! Das Umwälzende ist in den Forderungen der Bergpredigt und in den Stellen enthalten, die mit den Worten : « ...Ich aber sage euch... ! » eingeleitet werden [21]. Die Offenbarung hat selbstverständlich *auch* eine Erklärung des natürlichen Sittengesetzes gebracht. Aber darüber hinaus hat sie den Menschen die Kenntnis eines neuen Sittengesetzes vermittelt, mit einem *wesentlich* neuen Inhalt.

Das Naturgesetz

Wohl an keiner Stelle des ganzen Buches hat sich die Neubearbeitung so ausgewirkt, wie im Kapitel « Das Naturgesetz ». Die klare und unzweideutige Absicht Messners, *das* Naturgesetz mit *den* Naturgesetzen auf eine Stufe zu stellen, ist in der Fragestellung der ersten Ausgabe unumwunden zum Ausdruck gekommen : « Wie entwickelt sich der einzelne Mensch und wie wird er zum Vollmensch ? Ist die Menschennatur ähnlichen Gesetzen unterworfen wie die höheren *tierischen* Organismen ? Ist das menschliche Naturgesetz von dem der übrigen Wirbeltiere verschieden ? » (in der ersten Auflage S. 28). Die Fragestellung hat Messner fallen gelassen. An ihre Stelle ist keine neue getreten ; es konnte keine neue treten, weil die Antwort (auf die diesmal nicht gestellte Frage) die gleiche geblieben ist : « Wir beobachten somit im Bereich der

[20] Sperrung nur in der Zitation. In der ersten Auflage fährt Messner fort : « Das christliche Sittengesetz ist *vor allem* die ausdrückliche Verkündigung und die autoritative Erklärung des Naturgesetzes ... Aus der Tatsache, daß das christliche Sittengesetz *im Wesentlichen* nicht mehr enthält, als eine autoritative Interpretation des natürlichen Sittengesetzes, ergeben sich drei weitreichende Folgerungen : erstens, daß das christliche Sittengesetz *nur auf die naturgemäße Ordnung der Dinge abziehlt* ... » (S. 98).

[21] Vgl. E. Welty : Sozialkatechismus Bd. I, 16 : « Die Sittlichkeit des in Christus erlösten und im Heiligen Geist wiedergeborenen Menschen ist *übernatürlicher* Art : Die sozialen Forderungen der *Bergpredigt* gehen allen übrigen sozialen Forderungen voraus. » Und S. 51 : « Die übernatürliche Heils- und Lebensordnung baut auf der natürlichen auf und zwar in der Form, daß sie (die übernatürliche) die schlechthin maßgebenden Zielsetzungen und Normen kündet bzw. auferlegt. »

Natur des Menschen geistige und körperliche Triebanlagen und haben keinen Grund, die Wirksamkeit derselben nicht als die Wirksamkeit des Naturgesetzes im Menschen zu betrachten, solange wir die gleichen Prinzipien gelten lassen, nach denen wir die Naturgesetze der äußeren Welt erfassen » (32).

Wir haben oben schon darauf hingewiesen, daß Messner auf Grund methodischer Unklarheiten zu Ergebnissen gelangte, die in Zweifel gezogen werden können. Das ist auch hier der Fall ; er läßt die gleichen Prinzipien gelten für die Erfassung der äußeren Welt und die der Natur des Menschen. « Die einzelnen Wissenschaften gehen bei der Erforschung der leblosen Natur und der Naturgesetze von der Beobachtung der Kräfte aus, die in ihnen wirksam sind, so bei der der lebendigen Natur von den Verhaltensweisen, vor allem auch denen gegenüber der Umwelt. Bei der Erhebung der Natur des Menschen und der ihr wesenseigenen Gesetze des Verhaltens kann der Weg kein anderer sein. Wir müssen daher die Kräfte, Triebe und Antriebe untersuchen, die wir im Menschen am Werk finden » (31).

Für den Naturwissenschaftler ist diese Methode richtig ; er findet die Gesetze auf diesem Weg. Dem Ethiker kann es jedoch nicht gelingen, auf die gleiche Art das natürliche Sittengesetz zu entdecken. Daß Messner versucht, die beiden Arten von « Naturgesetz » unter einer Klammer zusammenzufassen, kann auch in der neuen Ausgabe nicht übersehen werden. Er spricht von den « wesenseigenen Gesetzen » (im Plural !), die aus den Kräften, Trieben und Antrieben eruiert werden sollen. Nach der Lehre des hl. Thomas jedoch kann die Zuteilung des Wortes « Naturgesetz » an die unvernünftige Kreatur nur « per similitudinem » geschehen [22].

Wenn wir das natürliche Sittengesetz konkret aus den Trieben und Antrieben der menschlichen Natur aufweisen wollen – nach der induktiv-empirischen Methode – dann laufen wir Gefahr, die « Beeinträchtigung » durch die Erbsünde im gegenwärtigen status zu übersehen. Die Begierlichkeit, die Schwäche der menschlichen Natur muß in Rechnung gestellt

[22] I-II 91, 2 ad 3 : Quia rationalis creatura participat eam (legem aeternam) intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur ; nam lex est aliquid rationis, ut supra (90, 1) dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter ; unde non potest dici lex, nisi per similitudinem. – Vgl. dazu S. Ramírez : El Derecho de Gentes (Madrid 1955) 63 : « Por eso, no se da ley ni derecho propia y formalmente más que ne los seres dotados de inteligencia, y solamente de una manera material y extensiva se pueden atribuir a los brutos animales y demás seres privados de razón. »

werden und kann nicht ohne weiteres Ausgangspunkt der Naturrechtsethik werden. Daraus geht auch hervor, daß der Ausdruck « Naturgesetz » in der Sittenlehre nicht das meint, was er in den Naturwissenschaften bezeichnet [23]. Für den Ethiker bedeutet « Gesetz » jenen Sachverhalt, der die sittliche Handlung des Menschen lenkt [24].

Es kann kaum bezweifelt werden, daß der hl. Thomas die Triebe im Menschen nicht als Gesetze gelten läßt. Es gibt eine zweifache Art, unter einem Gesetz zu stehen. Einmal, indem man durch Erkenntnis an ihm teilnimmt. Zum anderenmal : per modum actionis et passionis ... Weil nun die « rationalis creatura » manches hat, das mit den anderen Kreaturen übereinkommt, andererseits aber etwas, was ihr eigentümlich ist insofern sie geistig ist, darum steht sie auf beide Arten unter dem ewigen Gesetz [25]. Jede der beiden Arten ist aber unvollkommen und in gewisser Weise korrumpiert, insofern nämlich die inclinatio naturalis ad virtutem durch einen gegenteiligen Habitus verkehrt wird und andererseits auch die naturhafte Erkenntnis des Guten durch Leidenschaften und Sünden verdunkelt wird [26].

Es genügt also nicht, das « Naturgesetz » nur mit Hilfe der Erfahrung aus der tatsächlich existierenden Menschennatur abzuleiten ; es geht

[23] E. Welty : Sozialkatechismus I, 169.

[24] W. Farrell : The natural moral law according to S. Thomas and Suarez (Ditchling 1930) 1 : « Laws properly so called we shall restrict to those laws which regulate the moral actions of man ; all other so called laws we shall consider as laws improperly so called, such as physical laws, laws of art ... » – S. 4 : « This direction of man must, first of all, be a direction of reason since man is a creature of reason, capable of knowing the end and of choosing the means to the end. Because he enjoys free will man can use his freedom to follow this guidance of reason or he can abuse his liberty and refuse to follow – so the compelling force behind these guiding rules must be moral, not physical. »

[25] I-II 93, 6 : Duplex est modus quo aliquid subditur legi aeternae, ut ex supradictis patet ; uno modo inquantum participatur lex aeterna per modum cognitionis ; alio modo, per modum actionis et passionis, inquantum participatur per modum interioris principii motivi. Et hoc secundo modo subduntur legi aeternae irrationales creaturae, ut dictum est. Sed quia rationalis natura, cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium inquantum est rationalis, ideo secundum utrumque modum legi aeternae subditur : quia et notionem legis aeternae aliquo modo habet, ... et iterum unicuique rationali creaturae inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi aeternae.

[26] I-II 93, 6 : Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodo corruptus in malis ; in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum ; et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passiones et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior : quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiae ; et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiae et virtutis.

auch nicht, für die beiden Arten der Seinsweise unter dem ewigen Gesetz nur *einen* terminus Naturgesetz zu gebrauchen (im univoken Sinne). Es ist vielmehr so, daß der menschliche Verstand auf abstraktivem Wege aus der Menschennatur die Grundlage des Naturgesetzes erhebt. Vom Verstand aus wirkt dann das Naturgesetz als *Forderung* für den Menschen [27]; darin ist die wesentliche Funktion des Naturgesetzes zu sehen.

Auch Messner räumt der Vernunft eine besondere Stellung ein. Er ist sich darüber klar, « daß der Ansatzpunkt zum Verstehen der Natur des Menschen in seiner Vernunft ist; daß nämlich seine Natur als solche durch jene Verhaltensweise charakterisiert ist, die von seiner Vernunft *abhängig* ist (32). Der Unterschied besteht darin, daß bei Messner die Verwaltungsweisen *abhängig* und nicht *gefordert* sind; darum verfällt er einer petitio principii : Die Vernunft soll die Norm für das menschliche Handeln geben. D. h. nach dieser Norm sollen die verschiedenen Triebe und Strebungen im Menschen ausgerichtet werden. Wenn aber die Vernunft ihrerseits auf dem Wege der Erfahrung diese Norm aus ebendenselben Trieben und Strebungen herausnehmen muß, so ist das ein circulus vitiosus. Hierher hätte die Anschuldigung Hans Welzels gegenüber der (falsch verstandenen) Lehre des Thomas von Aquin gepaßt: « Wenn nun aber nicht alle natürlichen Neigungen ‚naturgemäß' sind, sondern eben nur die guten, lasterfreien, so büßt der Naturbegriff die Fähigkeit ein, das Kriterium für gut und schlecht abzugeben. Nicht das 'Naturgemäße' vermag den konkreten Inhalt des Guten zu definieren, sondern umgekehrt muß das Gute erst bestimmen, was das Naturgemäße ist. » [28]

Ausgehend von der Tatsache des sittlichen Bewußtseins bei den Menschen stellt sich Messner die Frage nach dem Grunde der *Sittlichkeit*. « Die Wissenschaften erheben die Erfahrungsgegebenheiten ihres Bereiches mit dem Zwecke, dem inneren Zusammenhang derselben in sich selbst und in ihrer Verursachung zu ermitteln. Gleicherweise muß auch die Ethik die Zusammenhänge der Erfahrungsgegebenheiten erforschen, die sich in ihrem Bereich vorfindet, wie wir sie im vorangehenden festgestellt haben » (34 f.). So kommt die Ethik zur Frage nach dem Grund, nach dem Wesen und nach dem Kriterium der Sittlichkeit.

[27] Vgl. W. Farrel : The natural law, 82 : This law consists in a dictate or precept of reason : sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis ; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum, ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes (I-II 94, 4 ad 3).

[28] H. Welzel : Naturrecht und materiale Gerechtigkeit (Göttingen 1951) 61.

Am Beginn der Untersuchung steht wiederum Thomas von Aquin [29]. « Das sittliche Gut, sagt er (Thomas) kann nur eine Art des Guten seinem allgemeinen Begriffe nach sein. Die Frage ist dann : Wann nennen wir die Dinge gut und wann schlecht ? ... Gut kann man zunächst die Eignung eines Dinges für einen besonderen Zweck bezeichnen, so wenn wir von einem guten Pferd sprechen in Anbetracht seiner Eignung als Zugpferd oder seiner Gefügigkeit im Gegensatz zur Störrigkeit. Vor allem aber und schlechthin ist ein Pferd gut, wenn sein Organismus allseitig (natürlich unter Einschluß der normalen Intelligenz eines Pferdes) richtig funktioniert. Das ist offensichtlich der Fall, wenn seine Natur die ihren wesenhaften Funktionen innewohnenden Zwecke erfüllt, z. B. die des Verdauungsapparates, des Sehens, des Hörens, des Nervensystems; widrigenfalls ist es in der einen oder anderen Hinsicht ein mit Mängeln behaftetes und daher schlechtes Pferd. Wir nennen Dinge somit gut oder schlecht, je nachdem sie die Eignung zur Erfüllung der ihre Natur konstituierenden Funktionen besitzen. Das Gute schlechthin ist demnach die einem Dinge gemäße Vollkommenheit » (35).

In dem zitierten Artikel spricht der hl. Thomas zunächst vom Guten und Schlechten überhaupt, wie Messner ganz richtig gesehen hat. Das Axiom : « ens et bonum convertuntur », das von Thomas gebraucht wird und von Messner übernommen wird, muß uns daran erinnern, daß wir zunächst in der *metaphysischen* Ordnung stehen. Es ist also

[29] I-II 18, 1 : De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus : eo quod unaquaeque res talem actionem producit, qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse : *bonum enim et ens convertuntur*, ut in Primo dictum est. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex : unaquaque vero res aliam habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quod quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam. Sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quod sit quoddam compositum ex anima et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motus : unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate : inquantum vero aliquid ei deficit de plenitudine essendi, intantum deficit a bonitate, et dicitur malum ; sicut homo caecus ... Si vero nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset. Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, si quidem alicui aliquid defuerit de debita essendi plenitudine, non dicetur simpliciter bonum, sed secundum quid, inquantum est ens : poterit tamen dici simpliciter ens et secundum quid non ens, ut in Primo dictum est. Sic igitur dicendum est quod omnis actio, inquantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate : inquantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala : puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi.

ein Grundsatz, der in der physischen Ordnung gemäß dem physischen Sein, in der ethischen Ordnung gemäß dem ethischen Sein gilt, denn wie wir wissen, ist der Seinsbegriff (mit den Transcendentalien) ein *analoger* Begriff [30] ! So bringt der hl. Thomas im ersten Teil des Artikels Beispiele aus der *physischen* Ordnung. (So wie ein Blinder Gutes hat insofern er lebt, ein Übel aber, insofern er blind ist...)

Im zweiten Teil aber proiiziert Thomas das Axiom in die *ethische* Sphäre hinein : insofern die Handlung (ethisches) Sein hat, ist sie (ethisch) gut. Er spricht das ganz genau aus : inquantum deficit ei de plenitudine essendi *quae debetur actioni humanae.* Und führt das auch im Beispiel nochmals aus : puta si deficiat ei determinata quantitas *secundum rationem.*

Wir müssen hier also sehr genau unterscheiden zwischen dem physischen Teil einer Handlung und *dem noch dazukommenden ethischen.* Wir wollen das an einem Beispiel sehen. Es spricht einer eine *Lüge.* Dann hat diese Lüge zwei « Stockwerke ». Das physische ist perfekt : Die Grammatik des Satzes war einwandfrei ; die Pronuntiation läßt nichts zu wünschen übrig usw. In diesem Bereich – im physischen – ist die Lüge mit allem Sein ausgestattet, das sie nötig hatte. Sie ist vollkommen : ens et bonum convertuntur.

Anders im ethischen Bereich ! Hier fehlt ihr etwas von dem Sein, das ihr zukommen müßte. Hier ist sie nicht gut. Daraus geht klar hervor, daß ein und dieselbe Handlung zwei verschiedene Aspekte hat, daß die physische von der moralischen Ordnung zu unterscheiden ist, ja, die moralische Ordnung sogar zerstört werden würde, wenn man – wie es in der These : « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » anscheinend geschieht – die beiden Ordnungen zusammenfallen läßt [31].

[30] Vgl. dazu F. Ibrányi : Ethica secundum S. Thomam et Kant (Roma 1931) 48 : « Omnino assentimur doctissimo Sertillanges : ‚Pour saint Thomas le bien moral se rattache au bien ontologique d'une façon toute directe' (Sertillanges : La philosophie morale de S. Thomas d'Aquin, Paris 1922, 37) quibus verbis bene exprimi videtur quod aliud est bonum morale et bonum mere transcendentaliter sumptum. »

[31] F. Ibrányi : Ethica secundum S. Thomam et Kant, 32 f. : « Quid sit esse morale, addatne aliquid supra entitatem physicam actus vel non ; dein : si affirmative, quomodo se ad invicem habeant. Agitur proprio de actibus moralibus interioribus. Quaestio est magni momenti, immo maximi. Nullum dubium est quin ratione et sensus communis et cognitionis philosophicae conceptus naturae et moralitatis sint adaequate extra invicem. Systema ergo realisticum docens conceptum esse signum rei asserit quod moralitas est realitas quaedam, quae est adaequate extra realitatem naturae, saltem sub quadam formalitate. Conceptualismus

An zweiter Stelle führt Messner I-II 71, 1 an: « In hoc enim consistit uniuscuiusque rei bonitas, quod convenienter se habet ad modum suae naturae ». Hier ist der Kontext wichtig [32]. Thomas spricht hier von der *Tugend*. Tugend ist jedoch immer secundum *rationem* esse: virtus est, quae bonum facit hominem et opus eius bonum reddit. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse* [33].

Um den Verdacht eines falschen Spiritualismus von vorneherein zu entkräften, betonen wir, daß wir den ordo naturalis selbstverständlich als Fundament für die Sittlichkeit annehmen, aber nur als *materielles* Element [34]. Die Menschennatur ist sich nicht selbst Regel. Wie könnte sie auch zugleich Regel und geregelt sein! Nur die recta ratio kann die Regel für die menschliche Handlung bieten [35].

Messners Ansicht ist von der allgemeinen Auffassung an diesem Punkte nur um Haaresbreite verschieden. Aber in ihren Konsequenzen gehen beide Auffassungen weit auseinander. Da die menschliche Natur zum Unterschied von der Tierwelt durch die Vernunft bestimmt ist, müssen wir die Voraussetzung für die ihr eigene « Vortrefflichkeit »,

et nominalismus vero cuiusvis temporis ratione principiorum id asserre non potuit et quia adsunt difficultates distinguendi in eodem actu inter esse morale et naturale, identificavit esse morale et naturale in actu humano non abhorrens ab inconsequentiis. Iste nominalismus removendo distinctionem inter illa duo esse confundit ordinem moralem et naturalem seu proprie destruit totum ordinem moralem.

[32] I-II 71, 1: Circa virtutem duo possumus considerare: scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentia quidem virtutis aliquid considerari potest directe; et aliquid ex consequenti. Directe quidem virtus importat dispositionem quandam alicuius convenienter se habentis secundum modum suae naturae: unde Philosophus dicit in VII Physic. quod virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam. Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quaedam: *in hoc enim consistit uniusque rei bonitas quod convenienter se habet secundum modum suae naturae.*

[33] II-II 123, 1 und viele andere Stellen.

[34] Vgl. F. Ibrányi: Ethica, 46: Fundamentum ergo ordinis moralis secundum doctrinam s. Thomae est ordo naturalis rerum imprimis ex inclinationibus naturae humanae exsurgens, inquantum praecepta legis naturalis, quae sunt impressio legis aeternae, se ad illum ordinem naturalem ut ad *elementum materiale* referunt et ex cognitione illius ordinis et imprimis naturae humanae naturaliter innotescunt: « Manifestum est autem quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit » (I-II 74, 7).

[35] F. Ibrányi: a. a. O. 47: Doctrina hodiernorum quorundam, secundum quam regula moralitatis est natura humana, ut rationalis, vel complete considerata etc., non est eadem ac doctrina s. Thomae nunc explicata ... aliud est regula et aliud est fundamentum. Regula ut causa extrinseca formalis pertinet formaliter ad ordinem moralem, fundamentum vero formaliter ad ordinem naturalem ontoogicum.

« Vollkommenheit », Vollwirklichkeit in der Vernunft suchen ... Es ist die Vernunft, in der und durch die der Mensch Vollmensch ist gemäß den Forderungen der Vollwirklichkeit seiner Natur. Er ist jedoch nicht unausweichlich genötigt zum Verhalten nach diesen Forderungen ... Das spezifisch menschliche Verhalten ist nicht bestimmt durch blinde Kräfte, nicht nach Art der Unausweichlichkeit, die dem tierischen Instikt innewohnt. Sein Verhalten nach oder entgegen den Forderungen seines vollwirklichen Seins als Mensch hängt vom Einwirken seiner Vernunft ab, von seiner Selbstbestimmung. Diese der menschlichen Natur eigene Anlage zur Selbstbestimmung ist somit der Grund für die Verantwortlichkeit des Menschen in seinem Verhalten, für das Entstehen des Phänomens des Sittlichen im Menschen » (36).

Wie ist das « Einwirken der Vernunft » zu verstehen ? Auf diese Frage ist eine zweifache Antwort möglich. Entweder abstrahiert die Vernunft aus den materiellen Gegebenheiten das Gesetz (das darüber hinaus dem Verstand natürlicherweise eingegeben ist in seinen ersten, allgemeinen Geboten) und *fordert* dessen Erfüllung durch den Willen ; darin besteht nach der allgemeinen Auffassung das Wesen der Sittlichkeit. Oder die Vernunft hat nur die Aufgabe, die bestehende biologisch-physische Güte der Triebe zu erkennen und diesen gemäß zu handeln. Im ersten Fall wird die Unterscheidung von physischer und moralischer Ordnung vorausgesetzt, im zweiten das Zusammenfallen beider.

Daß Messner sich für die zweite Möglichkeit entschieden hat, scheint aus folgendem hervorzugehen : « Das arteigene oder spezifisch menschliche Verhalten ist das des Vernunftwesens ; das vom Menschen durch die Vollwirklichkeit dieser seiner Natur geforderte Verhalten bestimmt sich nach den in den geistigen und körperlichen Trieben seiner Natur vorgezeichneten Zwecken, weil durch seine Vernunfterkenntnis und seinen Vernunftwillen (Selbstbestimmung) bedingt, erhält für den Menschen das von der Vollwirklichkeit seiner Natur geforderte Verhalten das Wesen des Sittlichen. Demnach können wir definieren : Die *Sittlichkeit* besteht in der Übereinstimmung des Verhaltens des Menschen mit dem in seiner Natur, ihren körperlichen und geistigen Trieben vorgezeichneten Zwecken oder kurz in der « *Triebrichtigkeit* » (38) [36].

[36] Der Deutlichkeit wegen wollen wir den entsprechenden Text aus der ersten Ausgabe (S. 35) anführen : « In der richtigen Wirkweise der *Triebe* liegt nach dem allgemeinen Begriff des Guten die Vollkommenheit des menschlichen Seins ; und in der Erzielung dieser Wirksamkeit durch die Einwirkung der Vernunft, soweit von ihr diese Wirksamkeit abhängt, besteht das sittlich Gute. Denn

Messners Formulierung « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » muß auf alle Fälle den Eindruck erwecken, daß die Sittlichkeit in der Übereinstimmung der « Vernunft » mit der « Natur » und ihren Trieben und nicht in der des Willens mit dem Verstand bestehe. In der ersten Ausgabe kommt das noch viel besser zum Vorschein : « In seinen späteren Jahren bleibt er (Henri Bergson) in seiner Auffassung des « Lebens » und den daraus sich ergebenden Folgerungen für die menschliche Existenz nicht zu weit von unserem Begriff « Natur » entfernt, als daß nicht der Vertreter der Naturrechtslehre eine Annäherung an die Wahrheit in der Schlußfolgerung Bergsons finden könnte : « daß alle Sittlichkeit in ihrem Wesen biologisch ist » (erste Ausgabe, 44). Diese Auffassung, die Messner offenbar auch in der Neuauflage noch vertritt, scheint uns nicht haltbar, weil sie ganz einfach der Wirklichkeit widerspricht. Fasten, Zölibat usw. sind als « triebunrichtige » Handlungen sicher nicht unsittlich zu nennen. Das Prinzip « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » vermag nicht den ganzen Bereich des Sittlichen in befriedigender Weise zu umfassen und zu erklären. Auch die Antwort Messners in der neuen Ausgabe auf den Hinweis von A. F. Utz, daß Sittlichkeit auch in der Nichtübereinstimmung mit den Trieben bestehen könne [37], befriedigt nicht. Er sagt : « Keineswegs ist demnach ... unser Begriff des Wesens und Kriteriums der Sittlichkeit dadurch in Frage gestellt, daß Sittlichkeit auch Nichtübereinstimmung des Verhaltens des Menschen mit den Zwecken seiner Natur bedeuten kann. Gedacht ist dabei an freiwilligen oder ungewollten, völligen oder teilweisen Verzicht in der Triebbetätigung. Unser Begriff besagt, daß bei Betätigung der Einzeltriebe die Sittlichkeit in der Übereinstimmung mit den ihnen vorgezeichneten Zwecken besteht ; das heißt keineswegs, daß jeder einzelne Trieb überhaupt oder von allen Menschen im gleichen Ausmaß zu betätigen ist » (48).

Dem Charakter eines Prinzipes entsprechend müßte die Aussage « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » eben *alle* sittlichen Handlungen umfassen können, auch die freiwilligen, völligen oder teilweisen Verzichte, die ja zuweilen enorme sittliche Leistungen darstellen. Weil aber diese ausgeklammert werden (müssen, um die Richtigkeit des Satzes aufrechterhal-

das Sittliche hat ja seinen Grund darin, daß die menschlichen Triebe nicht automatisch ihren Zweck erreichen müssen, sondern durch die Vernunft darauf hingeordnet werden müssen ... Sittlichkeit ist nach dem Gesagten die Übereinstimmung des Verhaltens des Menschen mit den in seiner Natur vorgezeichneten Zwecken oder kurz : *Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit.* »

[37] Vgl. Divus Thomas (Fr.) 29 (1951) 505.

ten zu können), verliert die Meinung Messners « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » seinen, das *Wesen* der Moralität treffenden Prinzipiencharakter.

Wir gestehen sicherlich zu, daß in vielen Fällen die Sittlichkeit mit der Triebrichtigkeit übereinkommt. Doch sind diese Handlungen nicht deswegen spezifisch sittlich, weil sie mit den Triebzwecken in Einklang stehen, sondern weil sie, unter der Vernunftregelung stehend, vom freien Willen in Einklang mit dieser gesetzt werden. Das Prinzip der Vernunftregelung, bzw. die Übereinstimmung des Willens mit der Vernunft ist deshalb das höhere, ist *das* Prinzip, das die ganze Wirklichkeit der sittlichen Ordnung umspannt. « Die *Realität* des Sittlichen wird vielmehr dadurch offenbar, daß der Willensakt seiner ganzen Naturhaftigkeit nach Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der Vernunft einschließt. Das Sittliche ist demnach in die Naturhaftigkeit des Willens eingebettet » [38]. Messners Meinung « Sittlichkeit ist Triebrichtigkeit » trifft nur einen Teilbereich und damit nicht das Wesen des Sittlichen ; sie ist daher entweder kein oder ein falsches Prinzip.

Die Bekräftigung Messners, hier dem hl. Thomas gefolgt zu sein, ist nicht einleuchtend, weil dieser an der zitierten Stelle [39] ausdrücklich sagt, daß die Sittlichkeit vom Willen abhänge. Auch die zweite von Messner angeführte Stelle ist eindeutig in ihrem Zusammenhang [40]. « Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae ». Thomas spricht an dieser Stelle nicht vom Wesen der Sittlichkeit, sondern von ihrer Norm, dem Naturgesetz. Diese Norm ist im Verstande. Das Wesen der Sittlichkeit besteht in der Annahme oder Ablehnung dieser vom Verstand gegebenen Norm durch den Willen. *Materialiter* nur ist diese Norm in den inclinationes naturales enthalten. Deshalb kann das Wesen der Sittlichkeit nicht in der Übereinstimmung der Vernunft mit den inclinationes bestehen. Erst nachdem der Verstand die natürlichen Gegebenheiten abstrahiert und als Norm konstituiert hat, kann vom sittlichen Bereich die Rede sein. Der Versuch, die Sittlichkeit als Übereinstimmung der Vernunft mit der Natur

[38] Vgl. Divus Thomas (Fr.) 29 (1951) 505.

[39] III C. G. 8 und 9 : Malum enim et bonum in moralibus specificae differentiae ponuntur, ut prima ratio proponebat, quia *moralia a voluntate dependent:* secundum hoc enim aliquid ad genus moris pertinet, quod est *voluntarium.* Voluntatis autem obiectum est finis et bonum. Unde a fine speciem moralia sortiuntur ...

[40] I-II 94, 2 : Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae.

zu erklären, muß im übrigen schon an der Tatsache scheitern, daß im Menschen zwei « Naturen » vorhanden sind [41].

In logischer Fortführung seines Gedankenganges vom Wesen der Sittlichkeit mußte Messner auch bei der Darlegung des Naturgesetz-Begriffes zu einer Überbetonung der « Natur » kommen. « Es besteht kein Grund zur Annahme, daß der Schöpfer mit dem Menschen nicht in gleicher Weise verfahren hat wie mit der übrigen Natur. Tatsächlich sind wir bei der Erhebung des Naturgesetzes des Menschen nach den gleichen Grundprinzipien der Untersuchung der Wirklichkeit und der Erfahrung vorgegangen, nach denen die übrigen Wissenschaften ihre Gesetze gewinnen. Unser Ergebnis war, daß das menschliche Naturgesetz die Wirkweise der Natur des Menschen nach den Forderungen ihrer Vollwirklichkeit selbst ist, das also, was für ihn wesenhafte Lebenserfüllung und damit Glückserfüllung bedeuten muß » (66). Obwohl diese Formulierung der der ersten Auflage gegenüber ganz bedeutend gemildert ist [42], ist die Sache im Endergebnis dieselbe geblieben : « Daher ist das Naturgesetz für den Menschen Natur » (69).

Wenn Messner an dieser Stelle auch nicht mehr wie in der ersten Auflage geschrieben hat : « Die Zwecke bestimmen die menschliche Natur », so hat er das doch an anderer Stelle ausgedrückt : « Es mußte daher versucht werden, die menschliche Natur aus ihren Wirkweisen zu begreifen, ähnlich wie wir beim wissenschaftlichen Bemühen um das Verständnis der Natur der Dinge verfahren. Es schien von vorneherein unzweifelhaft, daß die Ergründung der Natur und Naturordnung menschlichen Seins auch unmittelbar von der Natur des Menschen her möglich sein müsse ohne den Umweg über den mit vielen metaphysischen Fragen verbundenen « letzten Zweck » und das « ewige Gesetz ». Nur nach langen Bemühungen ergab sich mir die nun einfach scheinende Lösung mit Hilfe der Erhebung der « existenziellen Zwecke » aus der Triebkonstitution und

[41] Vgl. I-II 71, 2 ad 3 : In homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensus homo pervenit ad actus rationis, ideo plures sequuntur inclinationes naturae sensitivae quam ordinem rationis ... Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quod sequuntur inclinationem naturae sensitivae contra ordinem rationis.

[42] In der alten Auflage hieß es auf S. 53 : « Unser Ergebnis war, daß das Naturgesetz des Menschen in der Übereinstimmung seines Verhaltens mit den in seiner Natur vorgezeichneten existentiellen Zwecken besteht. Da es die Zwecke sind, die die menschliche Natur bestimmen, ist das Naturgesetz für den Menschen *zunächst* Natur, d. h. das was die wesenhafte Wirklichkeit seiner Natur von ihm verlangt und worin seine Natur ihre Erfüllung findet, also das im wesenhaften Sinne *Naturrichtige.* » (Sperrungen nur in der Zitation.)

Triebstruktur der menschlichen Natur. Allerdings war mir auch klar, daß mit dem neuen Begriff die Naturrechtstradition nicht nur verlassen, sondern ihre Fruchtbarkeit für das heutige erfahrungswissenschaftliche Denken sichtbar werden mußte » (42). Wenn man weiter beachtet, was Messner an anderer Stelle gesagt hat [43], so muß man annehmen, daß es ihm ein besonderes Anliegen war, die *Wirkkraft* des Naturgesetzes herauszustellen. Offenbar glaubte er sie in den Trieben der menschlichen Natur gefunden zu haben. Nach allem, was wir gesehen haben, kann diese Wirkkraft des Vernunftgebotes (Naturgesetzes) aber niemals in den inclinationes naturales gefunden werden. Eine solche Ansicht dürfte nicht als Fortbildung der Naturrechtslehre von Thomas angesehen werden können. Über die Wirk- oder dynamische Kraft ist inzwischen eine eigene Arbeit erschienen, die darzulegen versuchte, daß einzig der *freie Wille* als dynamische Kraft des Naturgesetzes in Frage kommen kann [44].

Nochmals zurück zur Ansicht Messners : Die Zwecke bestimmen die Natur. Müßte man nicht vielmehr sagen : Die Zwecke werden von der Natur (hier : von der Natur des Menschen) bestimmt ? Sonst zerfällt ja das Naturgesetz (als Einheit) in die Vielzahl der Trieb-Zweck-Gesetze. Wir haben dann nicht mehr ein Naturgesetz, sondern so viele « Gesetze » als in den einzelnen Trieben Zwecke erkennbar sind. (Tatsächlich hat Messner, wie wir oben gesehen haben, von *den Gesetzen* (im Plural) gesprochen. Auch würde der höchste Trieb im Menschen, der « auf die wesenhafte Integration des menschlichen Seins gerichtet ist », seine Eigenschaft als Kriterium der Sittlichkeit einbüßen (vgl. 45 ff.), wenn er sich wiederum an der Vielzahl der Zwecke orientieren müßte.

Alle diese Schwierigkeiten haben sich aus der Grundauffassung ergeben, daß das Naturgesetz (zuerst) Natur und dann erst Gesetz sei. Im Unterschied zum Tierreich ist aber die *menschliche* Natur nicht selbst schon Gesetz ; das natürliche Sittengesetz des Menschen ist im Verstand [45].

[43] « Will man sich um die Interpretation und *Fortbildung der Naturrechtslehre* von Thomas bemühen, dann, scheint uns, müßte es geschehen, erstens durch eine umfassende ontologisch-metaphysische Analyse der menschlichen Natur, zweitens durch den Aufweis der der Natur des Menschen innewohnenden Eigenzwecke, « fines proprii », drittens durch die Deutung des Naturgesetzes nicht nur als Vernunftgebot, sondern auch als Wirkkraft auf Grund der der menschlichen Natur innewohnenden Triebe ... » (38 f., Fußnote 7) sowie das 6. Kapitel : Die Wirkweise des Naturgesetzes, S. 86-92).

[44] F. Schmölz : Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft. (Thomistische Studien, VIII. Band.) Freiburg-Schweiz 1959.

[45] Das ist einhellige Lehre der Tradition ; I-II 91, 2 ad 3 : Quia rationalis creatura participat eam (legem aeternam) intellectualiter et rationaliter, ideo parti-

Die « betonte Verähnlichung und Nachbildung mit dem Naturgesetz der Tiere » [46] ist – im wesentlichen – auch in der neuen Auflage geblieben. Die Probe und Bestätigung für unsere Meinung von Messners Naturge-

cipatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur ; nam lex est aliquid rationis, ut supra (90, 1) dictum est. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter ; unde non potest dici lex, nisi per similitudinem.

Dazu die Thomisten :

W. Farrell : The natural moral law, 99 : « St. Thomas has stated this angle of the Natural Moral Law when he explained that in this law there is an element common to the natural laws governing irrational creation and elements peculiar to man (I-II 91, 2) ; by the natural inclinations this law is brought into relation with the natural physical laws ; by the proposition of reason and the light of reason which it supposes, it is lifted to the heights peculiar to man, i. e. to the moral field. »

L. Lachance : Le Concept de droit selon Aristote et S. Thomas (Ottawa 1948) 94 : « Mais la règle et la mesure (propres) des actes humains est la *raison*, qui est le premier principe des actes humains. C'est à la raison en effet qu'il appartient de déterminer l'ordre qui va à la fin. Et comme dans tout genre, ce qui est principe en est mesure et règle, il suit que la loi, qui est par définition nominale une mesure et une règle des actes humains, est quelque chose de la raison. » Cf. I-II 90, 1. – A. a. O. 95 : « Pour S. Thomas, il est évident que l'unité de l'agir humain exige tout simplement que la loi soit la lumière de la raison pratique de celui qui préside à la destinée de la collectivité, mise sous forme d'impératif, *imperare*, de précepte, *praecipere*, de dictée ou de commandement, *dictamen*. » I-II 90, 1 : lex quaedam regula est et mensura actuum ... Regula autem et mensura actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum.

O. Lottin : Morale fondamentale (Tournai 1954) 218 : « A celui qui replace l'ordinatio rationis, l'imperium, dans son contexte psychologique, la définition thomiste paraîtra donc suffisante. »

P. Lumbreras : De Lege (Rome 1954) 38 : « Damus quoque naturalem legem differre a rationali natura : quoniam natura rationalis sive homo est id cui imponitur seu id quod legi subdatur, a quo secernitur ideo lex. » – A. a. O. 4 : « Cum lex nihil aliud sit quam quaedam ratio et regula operandi, illis solis convenit dari legem qui sui operis rationem cognoscunt. Hoc autem convenit solum rationali creaturae ... Sola igitur rationalis creatura est susceptiva legis (3 C. G., 114). »

H. Rommen : Die ewige Wiederkehr des Naturrechtes (München 1947) 199.

S. Ramírez : El Derecho de Gentes (Madrid 1955) 41, N. 1.

A. D. Sertillanges : La Philosophie morale de S. Thomas (Paris 1922) 140 : « Plus bas, il y a aussi une loi de chaque être, manifestée par ses propriétés, qu'on peut appeller sa loi naturelle, participation, en lui, de la loi éternelle qui dirige toutes choses ; *mais le mot* loi impliquant, dans le langage thomiste, un aspect rationnel qui ne se trouve plus chez les natures inférieures, on réserve d'ordinaire le mot, et la loi naturelle se définit : Une participation ... »

E. T. Toccafondi : Philosophia Moralis Generalis (Roma 1943) 273 : « At lex naturalis est essentialiter dictamen idest propositio dictans obligationem seu verbum mentis per dictamen expressum. » – A. a. O. 274 : « Lex naturalis non est ipsa natura rationalis secundum se, quia lex datur ipsi naturae rationali tamquam mensura ipsius. »

A. F. Utz : Die Krise im modernen Naturrechtsdenken. NO 5 (1951) 206.

E. Welty : Sozialkatechismus, Bd. I, 169.

[46] Vgl. Divus Thomas (Fr.) 29 (1951) 505.

setz-Begriff (daß er die ontologische und ethische Sphäre unter einer Klammer zusammenzufassen sucht), erhalten wir schließlich im Abschnitt über das Naturgesetz als Gesetz. « Das Wort Gesetz hat einen doppelten Sinn. Es bezeichnet Wirkweisen in den Dingen, wie z. B. wenn in der Erblehre von den Mendelschen Vererbungsgesetzen gesprochen wird (das ist die ontologisch-biologische Ebene) und es bedeutet das Gebot eines Gesetzgebers, wenn wir z. B. vom staatlichen Gesetz sprechen (das ist die juristisch-ethische Fassung). Das sittliche Naturgesetz ist Gesetz in beiden Bedeutungen, es ist naturbedingte Wirkweise sowie auferlegte Norm [47]. Im vorigen Kapitel haben wir gesagt, das Sittengesetz ist Naturgebot. Als Gebot der Natur ist es auch Gebot des Schöpfers und seines sich in ihr offenbarenden Willens. Das sittliche Naturgesetz ist daher für den Menschen Naturgebot und darüber hinaus Gesetzesgebot. Wir sagen « darüber hinaus ». Denn in seiner verpflichtenden Kraft ist das sittliche Naturgesetz als göttliches Gesetzesgebot ganz anders gesichert denn als bloßes Naturgebot » (81).

So läßt sich also abschließend sagen, daß Messner in der Neuauflage seines « Naturrechtes » im Wesentlichen nichts geändert hat. Die Anregungen zu einer Überprüfung seiner Lehre, die seit dem Erscheinen der ersten Auflage ergangen waren, hat er zur Kenntnis genommen. An vielen Stellen hat er zu scharf klingende Formulierungen weggelassen oder ausgefeilt. In der Sache jedoch ist er seinen früheren Auffassungen von Mensch und Naturgesetz treu geblieben.

[47] Die Formulierung in der ersten Auflage (S. 67) lautete an dieser Stelle : Das Naturgesetz ist Gesetz in beiden Bedeutungen, es ist natürlicher Trieb und auferlegte Norm ».

Besprechungen

Eine Konfrontation: Karl Barth – Henri Bouillard

Unter dem Haupttitel « Karl Barth » hat P. Henri Bouillard SJ [1] zwei Arbeiten gemeinsam veröffentlicht, die nach seiner eigenen Ansicht zugleich unterschieden und auf einander bezogen sind. Der erste Band ist mehr geschichtlich orientiert, was schon aus dem Untertitel hervorgeht : « Genèse et évolution de la théologie dialectique ». Die zweite Arbeit umfaßt zwei Bände und ist systematischer Art : « Parole de Dieu et existence humaine ». Das Ganze wurde der Sorbonne als Doktorarbeit vorgelegt. Die Prüfungskommission setzte sich aus den Professoren Henri Gouhier und Jean Wahl zusammen. Bei der öffentlichen Verteidigung war Prof. Barth selber anwesend, ohne daß er jedoch in die Diskussion, die oft die Interpretation seiner Gedanken betraf, eingreifen konnte.

Nach den Studien über Barth von katholischen Autoren wie Urs von Balthasar und Hans Küng ist nun auch diese umfangreiche Arbeit aus dem französischen Sprachgebiet mit großer Freude zu begrüßen. Die ökumenische Auseinandersetzung mit dem Denken Barths bekommt hier ohne Zweifel einen wichtigen Antrieb, durch den auch die katholischen Theologen aus dem nicht-deutschen Raum angeregt werden. Mag sein, daß aus dieser Konfrontation mit einer andersartigen Gedankenwelt auf die Dauer neue Einsichten hervorgehen.

Mit einer ausführlichen Analyse der zweiten Ausgabe des Römerbriefkommentars fängt der erste Band Bouillards an. Hier werden die Hauptthemen der « Theologie der Krise » herausgestellt. Anschließend untersucht Bouillard den Ursprung und Werdegang von Barths Denken. Im einzelnen befaßt er sich mit dem Einfluß, den Persönlichkeiten wie Overbeck, Nietzsche, Plato, Kant, Dostojevskij, Kierkegaard und schließlich die großen Reformatoren des 16. Jahrhunderts auf Barth ausgeübt haben. Die weitere Arbeit Barths wird, wie es allmählich schon üblich geworden ist, in zwei Perioden unterschieden : die Periode der « Theologie des Wortes Gottes » (1925-1935) und die Periode der « konsequenten Christologie » (1935-1956). Zwischen den

[1] H. Bouillard : *Karl Barth*, I. Genèse et Evolution de la Théologie dialectique ; II-III. Parole de Dieu et Existence humaine. 3 vol. (Théologie, 38-39). – Aubier, Editions Montaigne, Paris 1957. 284, 288, 308 pages.

beiden Kapiteln, die diese Entwicklung bei Barth beschreiben, findet man einen großen Abschnitt, der sich den ersten « Mitkämpfern » Barths zuwendet : Gogarten, Brunner und Bultmann.

Am Anfang des zweiten Bandes präzisierte der Verfasser seine Zielsetzung. Es handelt sich nicht einfach um eine systematische oder polemische Auseinandersetzung mit der Theologie Barths, sondern um eine im Dialog mit einem großen Theologen vollzogene Besinnung über Probleme, die sich in jedem christlichen Denken vorfinden. Deshalb beabsichtigt Bouillard auch keine Vollständigkeit, sondern er nimmt eine Auswahl vor, die er durch die Zentralproblematik, die er sich gestellt hat, bestimmen läßt. Dieses Hauptproblem könnte man in der Sprache der katholischen Theologie mit den Stichworten « Natur und Gnade » andeuten.

Die systematische Arbeit umfaßt also zwei Bände, deren erster dem Handeln Gottes gewidmet ist, während der letzte Band sich der Antwort des Menschen zuwendet. An die Spitze der Ausführungen über das Handeln Gottes stellt Bouillard die Erlösungslehre. Nach einer Wiedergabe der wichtigsten Punkte aus der Lehre Barths folgt eine kritische Prüfung, in der Barth eine falsche Paulusinterpretation vorgeworfen wird. Daß der Glaube keine conditio sine qua non der Rechtfertigung sei, könne Barth niemals aus den Texten des heiligen Paulus schließen. Auch die Art und Weise, wie Barth die Bedeutung der « Werke » minimalisiert, wird kritisch hervorgehoben. Bouillard zeigt dann, daß Texte, in denen Paulus sich negativ über die Werke *des Gesetzes* äußert, von Barth irrtümlicherweise gegen die Werke *des Glaubens* verwendet werden. Die Beschreibung des berühmten und vielumstrittenen Adagiums « simul iustus et peccator » bringt Bouillard dazu, den alten Vorwurf gegen Barth zu wiederholen : er komme nicht über einen gewissen Extrinsezismus hinaus. Denn das Ereignis der Rechtfertigung treffe –wenn man Barth genau liest – die menschliche Existenz im Grunde doch nicht. Es bleibe eine « iustitia aliena ». Diese Bemerkung stellt den Haupteinwand Bouillards gegen Barth dar. In fast allen Einzelkritiken kehrt dieses Thema irgendwie zurück ; und es wird nur wenigen entgehen, daß Bouillard sich damit gegen die Deutung Küngs wendet, auch wenn er es nicht ausdrücklich sagt.

Nach dieser Kritik widmet der Verfasser ein nicht sehr umfangreiches, aber vielleicht das beste Kapitel seiner ganzen Arbeit der Barthschen Lehre von der Prädestination. Er zeigt darin, daß die christologische Interpretation, die Barth hier vorlegt, richtig ist, und mit den Absichten des hl. Paulus übereinstimmt. Bouillard zitiert in diesem Zusammenhang häufig, was er die « Hauptvertreter der katholischen Exegese des 20. Jahrhunderts » nennt (Lagrange, Prat, Huby), und versucht anhand dieser Zitate klarzumachen, daß wenigstens die katholischen Exegeten Barth in der wichtigen Lehre der Prädestination beistimmen. Ihre Ansichten sind aber noch lange nicht in die katholischen Dogmatikbücher eingebaut. Die von Barth hervorgehobenen « Irrtümer » der augustinischen Prädestinationslehre werden auch von Bouillard nicht bemäntelt, obgleich er das römische Kultur- und Denkklima Augustins als mildernden Umstand anführt. Eine Gefahr in Barths Erwählungslehre liegt nach Bouillard in den Anknüpfungspunkten für eine erneute

Apokatastasislehre. Bis jetzt hat Barth diese Gefahr nicht eindeutig beseitigen können. Das hängt aber weniger mit seiner Erwählungslehre selber als mit seiner Auffassung vom Glauben zusammen. In den Schlußkapiteln über Barths Schöpfungslehre und Anthropologie wendet Bouillard sich mehrmals gegen eine allzu willkürliche Exegese des Basler Theologen. Im besondern bezweifelt er, ob die Analyse der menschlichen Existenz, wie Barth sie ausarbeitet, wirklich so aus der Christologie ableitbar sei. Es habe den Anschein, daß wir es hier eigentlich mit einer phänomenologischen Analyse der menschlichen Existenz überhaupt zu tun haben.

Der letzte Band bringt die Auffassungen Barths von der menschlichen Antworthaltung bei der subjektiven Verwirklichung der Erlösung. An erster Stelle muß hier die Struktur des Glaubensaktes untersucht werden. Barth lasse sich, bemerkt Bouillard, hier wie an manchen anderen Stellen zu viel von einem polemischen Geist führen. Aus Angst, doch wieder dem Psychologismus der liberalen Theologie zu verfallen, verliere er manchmal die relative Selbständigkeit des menschlichen Subjekts im Glaubensakt aus den Augen. Auch die strikt ablehnende Stellungnahme Barths in der Frage der natürlichen Theologie müsse auf dem Hintergrund der Übertreibungen der liberalen Theologie verstanden werden.

Wer aber in einen Dialog über die natürliche Gotteserkenntnis mit Barth eintritt, kann nicht umhin, auch die Analogielehre zur Sprache zu bringen. In systematischer Hinsicht mußte ja dieser Gegenstand bei dem vom Verfasser gewählten Hauptthema, zusammen mit den Auseinandersetzungen über die Wirklichkeit der Rechtfertigung, sogar einen Schwerpunkt der Untersuchungen bilden. Seit dem sonoren Ausspruch des jungen Barth über die analogia entis als eine « Erfindung des Antichrist » hat sich schon manches geändert. Daß er jedoch ein Freund der Seinsanalogie geworden ist, kann man kaum behaupten. Deshalb unternimmt Bouillard den schon oft gemachten Versuch, die Voraussetzungen von Barths Mißtrauen gegen die katholische Analogielehre zu korrigieren. Was Barth bekämpft, ist die Analogieauffassung des lutherischen Theologen Quenstedt, in der er die katholische Lehre wiederzufinden glaubt. Nach Bouillard ist diese Auffassung jedoch nicht identisch mit *der* katholischen Lehre, sondern nur mit der Analogieauffassung des Suarez. Ob Barth mit diesen Hinweisen viel geholfen ist, kann man u. E. bezweifeln, denn auch die Analogieauffassung, wie Bouillard sie verteidigt, kann schwerlich *die* katholische Lehre genannt werden. Barths eigene Lehre in dieser Hinsicht ist bekannt unter dem Stichwort « analogia fidei ». Die Kritik Bouillards an dieser Auffassung gipfelt in die folgende Feststellung : Die theologischen Begriffe enthalten und behalten in der Lehre Barths natürlicherweise eine reine Äquivokation, aber als Folge der Gnade entstehe darüberhinaus eigentlich eine Eindeutigkeit. Mit einer Abhandlung über die Ethik, in der dem Problemkreis Kirche-Staat besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird, schließt diese große Studie.

Aus dieser allzu knappen Zusammenfassung ist wahrscheinlich schon deutlich geworden, daß die Arbeit Bouillards ungemein wichtig ist. Die Wiedergabe einiger Hauptbestandteile des Barthschen Denkens zeigt eine Be-

herrschung der Materie, die Bewunderung verdient. Diese aufrichtige Bewunderung bleibt uneingeschränkt bestehen, auch wenn man sich nach der Lektüre der drei Bände noch einige Fragen stellt. Eine dieser Fragen ist diese : Ob Bouillard die Übernatürlichkeit « quoad substantiam » des Glaubensaktes im 3. Band genügend wahrt ? Man hat einige Male den Eindruck, daß er sich trotz aller guten Absichten durch eine polemische Einstellung hat führen lassen und zu viel beweisen will. Damit hängt ein anderer Eindruck zusammen, den das Gesamtwerk bei uns hinterlassen hat. Der Verfasser schreibt und denkt ständig in einer wirklich irenischen Gesinnung, darüber ist kein Zweifel möglich. Und trotzdem meint man manchmal irgendeinen Mangel an Einfühlung zu spüren. Wenn man das nachher im einzelnen verifizieren will, kann man kaum ein klares Beispiel finden. Wie konnte dieser Eindruck dann entstehen ? Wir meinen, daß der Ursprung der Divergenz schlußendlich im Nationalen liege. Die deutsche Denkart Barths wird hier von einem typisch französischen Denker wiedergegeben und kritisiert. Es geschieht mit größter Sorgfalt und Genauigkeit. Aber die Theologie Barths scheint weitgehend einer Übersetzung in « idées claires et distinctes » zu widerstreben. Bouillard muß selber so etwas gespürt haben, als er es unternahm, Barths Römerbriefexegese wiederzugeben. Was er da bemerkt, gilt einigermaßen für die ganze Theologie Barths : « Ses formules, éloquentes et paradoxales, semblent plus d'une fois exclure la vérité complémentaire ou le mouvement dialectique, qu'il exposera cependant ailleurs. La pensée ne se développe pas de façon linéaire. Elle se meut pour ainsi dire en spirale autour d'un centre toujours visé et cependant impossible à saisir comme une unité simple. Elle s'exprime en une langue très personelle, riche, mais abrupte et difficile (I, 19) ». Auch von der Kirchlichen Dogmatik heißt es : « Habitué à des exposés plus ramassés, à une composition plus analytique et plus linéaire, le lecteur français se trouve particulièrement déconcerté (I, 221) ». Wenn Bouillard angesichts der Auseinandersetzungen zwischen Emil Brunner und Karl Barth den Gegensatz formuliert : « l'esprit de l'eau en face de l'esprit de feu » (I, 175), so dürfte diese Charakterisierung auch einigermaßen für seine eigene Denkart im Vergleich zu jener Barths zutreffen. Die Gedankengänge Barths werden öfters von Bouillard mit scharfer Logik systematisiert, Bedeutungsunterschiede im Gebrauch eines Wortes werden sorgfältig klassifiziert und Konsequenzen werden gezogen wo Barth es nicht tut, es aber nach Bouillard tun müßte. Was wir also anfangs als einen Mangel an Einfühlung empfanden, könnte eine optische Täuschung sein, hinter der sich die Verschiedenheit zweier Denkstile versteckt. Wahrscheinlich hat auch Hans Küng in seiner Rezension etwas Ähnliches mitgemeint [2]. Die Antwort, in der de Lubac seinen Ordensbruder gegen diese Rezension Küngs verteidigt [3], läßt dies zuviel außer Acht, was kaum verwundern kann, weil de Lubac

[2] H. Küng : Dialog mit Karl Barth, in : Dokumente 14 (1958) 236-237.

[3] H. de Lubac : Zum katholischen Dialog mit Karl Barth, ebd. 448-454. – Inzwischen hat Küng angekündigt, dass er in anderem Zusammenhang weiter auf die wissenschaftlichen Fragen de Lubacs eingehen werde. Vgl. Dokumente 15 (1959) 31.

selber noch weiter von der deutschen Denkart entfernt ist als Bouillard.

Dennoch – oder besser : eben deshalb – ist diese Konfrontation zweier verschiedener christlicher Denkarten gerade in unserer Zeit von außergewöhnlicher Bedeutung. Das ökumenische Gespräch wird dabei gewinnen und wenn es wirklich irenisch bleibt, auch « katholischer » werden.

BONIFATIUS A. WILLEMS OP

Zur Theologie des Todes

Ernste, pflichtbewußte Theologie tritt uns aus den beiden Untersuchungen von Rahner [1] und Volk [2] über die christliche Interpretation des Todes entgegen. Die ganze Problematik wird darin von der heutigen Erfahrung des Leidens, des Absurden und des Todes her neu aufgegriffen. Es darf deshalb nicht verwundern, daß neue Wege eingeschlagen und bisherige Problemstellungen und Akzentuierungen als unzutreffend beiseite gelassen werden.

Drei Gruppen von Glaubenssätzen dienen *Karl Rahner* als Ausgangspunkt seiner Untersuchungen :

1. neutrale Aussagen über den Tod als solchen (I. Teil),
2. spezifische Aussagen über den Tod des Sünders (II. Teil) und
3. Aussagen über den Tod als Heilsereignis (III. Teil).

Die Glaubensinhalte der *ersten* Gruppe, die die Grundlage zum Ganzen bilden, werden auf überraschend neue Art dargelegt.

Zunächst werden einige kurze Ausführungen über die Allgemeinheit des Todes vorausgeschickt. Dann wird der Tod in seinen beiden Grundaspekten betrachtet : als Vorkommnis, das den ganzen Menschen in seinem vorgegebenen Seinsbestand betrifft (Trennung von Leib und Seele) ; als Ende des Pilgerstandes und Vollendung des frei über sich verfügenden Menschen.

Das Problem des Todes als Trennung von Leib und Seele erfährt eine ziemlich ausführliche Behandlung. Der Ausdruck « Trennung von Leib und Seele » besagt, daß die Seele nunmehr in ein anderes Verhältnis zum Leib tritt und daß sie nicht aufhört zu existieren. Mit Recht behauptet Rahner, damit sei das Ereignishafte des Todes nur ungenügend bestimmt. Gerade die Eigenart des spezifisch menschlichen Sterbens scheint in dieser Formulierung überhaupt nicht berücksichtigt zu sein. Des weiteren stellt sich die Frage, wie sich die Seele nach der Trennung vom Leibe zum Gesamten der materiellen Welt verhalte. Vor dem Tode ist die Seele durch den Leib auf die « wurzelhafte Einheit » der Welt bezogen (welche « real-ontologische Einheit » zwar nicht näher bestimmt wird und, wie der Autor ausdrücklich erklärt, wohl auch nicht endgültig begriffen werden kann). Wie steht es mit diesem Verhältnis nach dem Tode ? Bedeutet die Trennung vom Leibe zu-

[1] K. RAHNER : *Zur Theologie des Todes*. Mit einem Exkurs über das Martyrium. (Quaestiones Disputatae, 2.) – Verlag Herder, Freiburg 1958. 106 S.

[2] H. VOLK : *Das christliche Verständnis des Todes*. – Verlag Regensberg, Münster 1957. 115 S.

gleich die völlige Aufhebung dieses Weltbezuges für die Seele ? Oder findet die Seele in der Preisgabe des Leibes, der sie zur Welt hin abgrenzt, nicht vielmehr einen umfassenderen Weltbezug ?

Rahner entscheidet sich für die zweite Möglichkeit : die größere Weltoffenheit der vom Leibe getrennten Seele. Dafür bringt er negative und positive Argumente. Die Schwäche der entgegengesetzten Anschauung besteht in ihrer denkgeschichtlichen Voraussetzung : dem – wie Rahner vielleicht allzu einseitig behauptet – neuplatonischen Denkschema des Aufstiegs zu Gott und der damit verbundenen Entweltlichung der Seele. Dagegen soll die von Rahner vertretene Auffassung in Ontologie und Theologie positive Gründe finden. So wird versucht aufzuzeigen, daß in der scholastischen Lehre von der Information des Leibes durch die Seele, bzw. der auch nach dem Tode noch bleibenden Hinordnung der Seele auf einen Leib, diese These – der Bezug auf die Einheit der Welt – bereits grundgelegt und vorgezeichnet ist. Weiteres Material wird dem Entelechiedenken entnommen. Wie die Lebensentelechien im Untermenschlich-Lebendigen auf den meta-empirischen Grund der Materie bezogen sind und im Tod nicht gänzlich aufhören zu sein, sondern nur den entelechialen Einfluß an einer bestimmten Stelle unterbrechen, so dürfte auch im menschlichen Bereich ein analoges Phänomen nicht ganz undenkbar sein, da die Seele auch Lebensentelechie ist. Es ergäbe sich damit für die Seele nicht Entweltlichung, sondern vielmehr « Allkosmität ». Darunter möchte Rahner, der Schwierigkeit einer genauen Begriffsbestimmung wohl bewußt, doch zumindest eine sich innerweltlich vollziehende Auswirkung der Einzelperson auf die Welt als Ganzes verstanden wissen.

Der Theologie entnimmt der Autor drei Gründe für seinen Deutungsversuch. Aus dem – durch einige bibeltheologische Hinweise gestützten – Postulat, daß die Engel wesentlich auf die Welt bezogen sind, folgert er für den Menschen zumindest die Möglichkeit einer ebensolchen Bezogenheit, die dann im Tode nicht aufgehoben wird, « sondern erst recht in einen offenen und das Ganze der Welt umfassenden, nicht mehr durch die einzelne Leibgestalt vermittelten Bezug hinein sich vollendet » (S. 24). Die kirchliche Lehre vom Fegfeuer und der dort zu tilgenden, nur aufgrund der Leiblichkeit der menschlichen Natur möglichen läßlichen Sünde scheint einen weiteren Hinweis zugunsten dieser These in sich zu tragen. Ebenso das Dogma von der Auferstehung des Fleisches. Wird der Tod als gänzliches Leibfreiwerden der Seele verstanden, so kann nicht mehr eingesehen werden, was eine Auferstehung des Leibes, eine Rückgewinnung des Leibes positiv noch bedeuten soll. Anderseits bietet gerade diese neue Deutung des Todes gewisse Ansätze zum Verständnis der Verklärungseigenschaften des auferstandenen Leibes. Dieser ließe sich in dieser Sicht als « reiner *Ausdruck* der bleibenden Allweltlichkeit der verklärten Person » (S. 26) begreifen. Diese Argumentation setzt allerdings voraus, daß in der von Rahner abgelehnten Ansicht der Tod in seiner Entweltlichung positiv angestrebt wird.

Das letzte Thema der neutralen Glaubensaussagen über den Tod bleibt noch zu betrachten : der Tod als Ende des Pilgerstandes. Im Tod wird « die sittliche Grundentscheidung, die der Mensch in der diesseitigen Zeitlichkeit

seines leiblichen Lebens in Freiheit gezeitigt hat, endgültig » (S. 27). Dabei ist, wie Rahner erklären zu dürfen glaubt, « die Endgültigkeit der personalen Lebensentscheidung ein inneres Moment am Tod als der geistig-personalen Tat des Menschen selbst » (S. 29). In treffender Weise zeichnet der Autor die Einmaligkeit der geschichtlichen Existenz des Menschen, die im Tode zu Ende kommt. Der Tod, der den ganzen Menschen betrifft, birgt so wesentlich in sich die biologische Seite eines Widerfahrnis (« separatio ») und, von der Person her, die Vollendung von innen (Ende des Pilgerstandes).

Dieser knappe Denkaufriß zeigt wohl zur Genüge, wie Rahner es wagt, « alte » Realitäten neu durchzudenken. Der Autor weiß um die Grenzen seines Versuches. Doch soll gerade dies für die Vertreter der einzelnen Fachgebiete ein Grund und ein Ansporn sein, dieses Problem miteinander weiter zu erforschen.

Die « Quaestiones Disputatae » mögen es uns gestatten, einige Punkte anzudeuten, die unsere besondere Aufmerksamkeit, aber auch unsere kritische Stellungnahme zu verdienen scheinen. Es wird z. B. unseres Erachtens recht schwierig sein, die These der « Allkosmität » anhand von Prinzipien der altscholastischen Anthropologie und Metaphysik zu begründen. Wir zweifeln, ob innerhalb dieser Lehre die Möglichkeit besteht, vom Bezug zwischen Seele und individuierter Materie zu einem Bezug zwischen Seele und der Materie als Einheitsgrund zu gelangen, ohne daß dieser durch jenen vermittelt wird. Für die Scholastik handelt es sich wohl eher um eine Zuordnung der seinsbegrenzten Seele zu ihrem ihr je zugeordneten, individuellen Leib. Durch diesen Leib existiert die Seele im raum-zeitlichen Sein. Durch den Verlust dieser weltlichen Raumzeitlichkeit verliert der Mensch jede Leiblichkeit überhaupt. Er endet so in einem seinshaft verkürzten, unnatürlichen Sein. Wenn wir aber annehmen, dem Menschen sei ursprünglich ein anderes Ende bestimmt gewesen – ein ganzmenschliches Erreichen seiner Vollendung in Gott –, so hätte dieses zwei sich bedingende Züge aufgewiesen. Auf der einen Seite wäre es als freies, leibgeistiges Geschehen der menschlichen Natur völlig angemessen gewesen, auf der anderen hätte es als eine diese Welt überbietende und verklärende Erfüllung nur von Gott her verwirklicht werden können. Der Zugang zu dieser Erfüllung nahm sich der Mensch durch die Erbsünde. Dadurch verliert das Ende, wie es jetzt geschieht, seine Menschlichkeit, denn es entleiblicht nun den Menschen – ob er will oder nicht – in ein unnatürliches Sein hinein. Der werdenden Vollendung folgt nun nicht Seinsfülle, sondern ein wohl endzeitliches, jedoch verkürztes Sein. Diese Disharmonie dürfte das freie Vollziehen des menschlichen Daseins solange paradoxal gestalten, als dieses durch die Offenbarung nicht in einen neuen Sinnzusammenhang gestellt wird. Die skizzierte Denkart dürfte sich somit nur schwer mit einer Vollendung des materiellen Bezugs im Tode in Übereinstimmung bringen lassen, und dies zwar aus einer unplatonischen Insistenz auf die Einheit von Leib und Seele, die allein in einer durch Gott geschehenden Übersteigerung dieser Welt bewahrt wird.

Das Argument aus der Entelechienlehre läßt sich eher zugunsten der Allkosmität auswerten, wobei wir uns allerdings fragen, inwieweit dieses Denken der Theologie schon sichere, wissenschaftliche Bestände liefern kann.

Es bleibt das Anliegen, den Menschen im Tode nicht « weltfremd » werden zu lassen. Es wäre wohl interessant, Rahners Problematik noch genauer in den einzelnen Perioden der Heilsgeschichte zu prüfen. So z. B. für die Zeit zwischen dem Sündenfall und Christi Erlösung ; besonders aber für die denkbare Ausreifung Adams. Wenn dieses Ende – Übergang von der irdischen zur verklärten Leiblichkeit – Begnadung ist, wie steht es dann mit dem natürlichen Offenwerden ? Das Problem, an Adams Auszeugung statt an der « separatio » aufgegriffen, ließe die im Denkvollzug kaum vermeidbare, sachlich jedoch fragwürdige Identifizierung von Strafzustand und natürlichem Seinsplus weniger aufkommen, wenn wir die Vollendung des Materiebezugs als solches denken müssen. Auch müßte das moralische Sich-vollenden wohl von diesem kosmischen Offenwerden abgehoben werde. Eben diese Frage dürfte wahrscheinlich in einer näheren Betrachtung des Todes der Nicht-Gerechtfertigten den besten Ansatz einer Antwort finden. So unterschiede sich auch die ontische Einstiftung klarer von der Seinsvollkommenheit der Begnadeten im Endstand.

Im *zweiten* Teil kommt aufgrund einer weiteren Glaubensaussage der Tod als Folge der Sünde zur Sprache.

In einer tiefdringenden Analyse versucht Rahner herauszustellen, was eigentlich über das allgemeine Tod-Vorkommnis hinaus den Tod zum Tod macht und ihn als Heils- oder Unheilsereignis ermöglicht und kennzeichnet. Der konkrete Tod ist Ausdruck der Zerfallenheit mit Gott, die durch die Sünde der Stammeltern in die Menschheit einbrach. Gerade das Eindringen eines neuen Geschehnisses – des Sündenfalles und seiner Folgen – zeigt aber, daß dem Heilscharakter des Todes ein ursprünglicheres Wesenselement zugrundeliegt. Adam sollte nicht sterben, er hätte aber sein diesseitiges Leben dennoch beendet. Dies bedeutet, daß nicht alles am Tode sinnleere Schuld und Schuldfolge ist. Dasselbe ergibt sich aus der Betrachtung des leiblich-geistigen Wesens des Menschen, dem der Tod als natürliches Vorkommnis entspringt. Daran hat die katholische Theologie gegenüber der reformatorischen und jansenistischen stets festgehalten. Entscheidender theologischer Grund dazu aber ist für Rahner die Tatsache, daß der Tod, bzw. dieses sein neutrales Wesensstück je verschieden bestanden werden kann : als Strafe für die Sünde – oder als Mitsterben mit Christus. Im personalen Bestehen des natürlichen « Todes » wird der Tod erst eigentlich zum Tod. Dieses neutrale, für die unmittelbare Erfahrung vorherrschende Wesensstück des Todes hat zur Folge, daß in einem gewissen Sinn alle Menschen denselben Tod sterben. Ebendadurch aber wird der objektive Heils- oder Unheilswert des individuellen Sterbens verhüllt. Zwar ist, auch abgesehen vom qualifizierenden personalen Bestehen, der Tod nie reiner Naturvorgang, da der konkrete Mensch tatsächlich immer in eine übernatürliche Ordnung eingespannt ist, in welcher der Tod an und für sich nicht existieren sollte. In diesem Sinn würde der Tod nicht erfahren als etwas Selbstverständliches, worauf der Mensch von Natur aus hingeordnet wäre.

Was ermöglicht nun aber maßgeblich den Heils- oder Unheilstod ? Eben die « Verhüllung », d. h. das für unsere Blicke nicht entzifferbare Antlitz des

konkreten Todes. Die dialektische Einheit des Todes als Tat und Erleiden, tiefer noch die Einheit der leiblich-seelischen Natur des Menschen geben dem Sterben eines jeden Menschen jene Ungewißheit über den eigentlichen Wert des Geschehens. Es bleibt verhüllt, ob in der Leere des Todes der Mensch sich vollendet erreicht, oder ob das endgültige Zu-sich-Kommen der geistigen Person nur letzte Nichtigkeit ist. Diese Verhülltheit ist ein Grundzug des naturalen Wesens des Todes. Sie ist Grundlage für die Tatsache, daß der Tod Strafe für die Sünde oder höchste Tat des Glaubens bedeuten kann.

Diese beiden Möglichkeiten gilt es nun, näher zu bestimmen. Die Frage nach dem Erlösungswert des Todes wird den ganzen dritten Teil der Studie ausmachen. Hier geht es zunächst um den Strafcharakter des Todes. Soll die Verhülltheit des Todes, die sich primär aus der leiblich-geistigen Natur des Menschen ergibt, dennoch auch als Strafe der Sünde erscheinen ; soll zudem der Tod mehr sein als der Wegfall eines Gutes, der nicht einmal als Verlust quittiert wird, da es sich bei diesem Gut um eine übernatürliche Gabe handelt, die als solche für den Menschen der reinen Natur nicht als existentiell erstrebbar erfahren wird, dann muß, nach Rahner, für die Todüberhobenheit ein konkretes « Bedürfnis » (S. 44) vorhandensein. Erst dieses unerfüllte Bedürfnis macht den Tod als Strafe empfindlich. Dieses Bedürfnis scheint darin seinen Grund zu haben, daß der Mensch auch nach der Erbsünde immer noch die Berufung zur Teilnahme am Leben Gottes als « reale Bestimmung seines Wesens, als übernatürliches Existential » (S. 44) besitzt. In diesem übernatürlichen Existential ist und bleibt eine Tendenz bestehen nach jener Vollendung, die, ohne den Sündenfall, reine Ausreifung von innen gewesen wäre. Der Mensch dieser Dynamik stirbt somit einen Tod, der nicht sein sollte, dem er im tiefsten seiner selbst widerstrebt.

Ist es wohl so sicher, daß jeder Mensch, wenn man von dieser übernatürlichen Ausrichtung absieht, erklärt : « es sei natürlich und selbstverständlich, daß man sterbe » (S. 49) ? Und ist eine metaphysische Anthropologie, weil sie einmal erkannt hat, « daß der Mensch als geistiges Wesen unsterblich ist » (ib.), wirklich sprachlos vor dem Grauen des Todesschicksals, unfähig, darüber etwas Sinnvolles auszusagen ? Muß, um dieser Unfähigkeit zu begegnen, sogleich nach der oben skizzierten Erklärung gegriffen werden ? Dies setzt voraus, daß das Kernphänomen der « separatio » nicht als tiefontologischer Bruch im Wesen des Menschen gesehen und bewertet wird und daß ferner die leiblose Daseinsweise der Seele nicht als unmenschlich qualifiziert wird. Auch fragt es sich, ob nach der Erlösung und der Hinordnung des Menschen auf die gnadenhafte Teilnahme am Leben Christi die Hinordnung auf das Nicht-Sterben mehr als negativ aus der übernatürlichen Hinordnung auf das Leben erfahrbar ist. Hinordnung, die wohl von jeher ihre Replik in der Seinsstruktur des Menschen hat, welche eben kraft ihrer Einheit jeder gewaltsamen Trennung von Leib und Seele widerstreben muß. Mit Recht spricht der Autor nur mit größter Behutsamkeit vom « natürlichen » Tod ; denn was zwar von der Zusammensetzung von Leib und Seele her wurzelhaft natürlich und möglich ist, macht den konkreten Vorgang, der der ganzen Seinsdynamik des Menschen zuwiderläuft, noch nicht zu etwas Natürlichem. In diesem Denkschema könnte der

Tod wirklich als unnatürlich erfahren werden, als sinnloses Übel, das erst in Christi Tod eine Umgestaltung erfahren kann. Nur durch das Sterben Christi läßt sich für den Tod eine positive Sinngebung erringen, indem der Mensch das, was er früher nur als ontisch notwendiges Geschehen hinnahm, nun als Tat, als Vollendung, als sinnvolles Erlösungsgeschehen sucht und erstrebt.

Damit ist bereits das Hauptthema des *dritten* Teiles angedeutet : der Tod Christi und der Tod des Menschen als Erscheinung des Mitsterbens mit Christus. Grundtatsache ist, daß Christus den Tod in seiner Vielschichtigkeit auf sich nahm. Daraus ergeben sich vollständig neue Aspekte für die gesamte Soteriologie : die eigentliche innere Bedeutung des Todes als solchen für das Erlösungsgeschehen, die Möglichkeit der Umgestaltung des Todes in ein erlösendes Mitsterben, die unlösbare Einheit von Leben und Tod im Heilsvorkommnis. In Anwendung der im ersten Kapitel entwickelten Gedanken versucht Rahner, das Verhältnis von Christi Tod zur gesamten Schöpfung etwa in diesem Satz auszusprechen : « Durch den Tod Christi ist seine geistige Wirklichkeit ... offen geworden für die ganze Welt, ist eingestiftet worden dem Ganzen der Welt und zur bleibenden Bestimmung real-ontologischer Art für diese Welt in ihrem Grund geworden » (S. 58). Dem Menschen selbst, bereits in den Einheitsgrund der Welt bezogen, wird durch die Allkosmität Christi ein neues Existential vorgegeben, das nunmehr alle Möglichkeiten seines personalen Handelns mitbestimmt. Die Wirklichkeit Christi wird so zu einem inneren Prinzip der Welt. Diese von Rahner selbst klar als « Deutungsversuch » (S. 61) gekennzeichneten Ausführungen werden schließlich noch in Verbindung gebracht mit der Lehre von der physischen Instrumentalursächlichkeit der Menschheit Christi in der Ausspendung der Gnade an alle Menschen. Dann wird gezeigt, wie durch Christi Tod das Sterben des Christen Heilsereignis, ja « Höhepunkt des Heilsempfanges und des Heilswirkens » (S. 63) wird. Die Aneignung des Todes Christi vollzieht sich aber nicht erst im letzten Augenblick des Lebens, sie geschieht vielmehr durch das ganze irdische Dasein hindurch, und zwar durch die sakramentale Teilnahme in Taufe, Eucharistie und Krankensalbung.

Was hier über Christus und sein Sterben, über die Mitte der neuen Welt gesagt wird, dürfte wohl auch ohne die unterlegten kosmologischen Hypothesen einleuchten. In diesem Zusammenhang ergäbe sich eine interessante Untersuchung über das Verhältnis Christi zu seinem Leib im Tod und bis zum Augenblick seiner Auferstehung. Wird auch die Seele vom Leibe getrennt, so verliert doch Christus nicht einfach seinen Bezug zum Leibe. Und ist die Erlösungswirklichkeit vom Leib-Seele-Vorgang her, auf den die Welteinstiftung folgt, nur instrumental gewirkt, so hat das wohl seine Folgen für die Einstiftung auf dem materiell-kosmischen Plan ; denn eben dadurch muß diese sich von einer vollgewirkten Einstiftung wesentlich unterscheiden. Aus beiden Problemen ergäbe sich dann die Frage, ob nicht die Neuschöpfung der Welt, welche bereits in der Umgestaltung der Menschheit Christi begonnen hat, von der « alten » Welt abgehoben werden müßte. Allerdings nicht ohne daran festzuhalten, daß diese « alte » Welt in der Gnadenordnung

schon auf die neue Schöpfung hin offen und in sie hineingenommen ist, in weher Erwartung der Ausgestaltung der gesamten Menschheit beim Kommen Christi.

Wie dem auch sei, der Vorzug dieser Untersuchung liegt sicher auf dem Gebiet der Problematik, die neu aufgegriffen und persönlich durchdacht wird. Wichtig scheint uns besonders das Bemühen, den Tod in seinen eigenen Dimensionen aufzuzeigen, in seiner Einheit von Leiden und Tat und dies in einer spezifisch christlichen Perspektive. Die Studie zeigt aber auch, wieviel, mehrere Fachgebiete umfassende Arbeit hier noch zu leisten ist.

* * *

Dieser Arbeit hat sich unter anderen *Hermann Volk* gewidmet. Sein Buch ist zwar nicht umfangreich, bietet aber doch eine Betrachtung aller Hauptthemen der Theologie des Todes. Es ist sehr gut geschrieben und scheint uns eine vortreffliche Darstellung der christlichen Auffassung vom Tod zu sein.

Volk steckt sich nicht dasselbe Ziel wie Rahner. Rahners Arbeit ist ein Suchen nach den letzten theologischen Grundlagen, ein Aufspüren neuer Deutungsmöglichkeiten, ein Aufriß der gesamten diesbezüglichen Problematik. Volks Absicht hingegen ist es, « von den theologischen Bestimmungen ausgehend, dem christlich gläubigen Verständnis des Todes zu dienen, ohne die Fülle spezifisch theologischer Fragen einzubeziehen » (S. 15). Dennoch leistet sein Buch unseres Erachtens der Theologie einen guten Dienst.

Der Mensch ist, für den christlichen Glauben, unter fünf große theologische Bestimmungen gestellt : die Erschaffung durch Gott, die Gnade, die Sünde, die Erlösung in Jesus Christus, die Ausrichtung auf die Wiederkunft des Herrn. Jeder dieser fünf Faktoren gibt der menschlichen Existenz eine neue Prägung. Jeder muß infolgedessen berücksichtigt und befragt werden, soll das Verständnis des Todes erreicht werden. Denn die Fragen nach dem Wesen des Menschen und nach dem Sinn seines Lebens sind unzertrennlich von jener nach dem Tod und seiner Bedeutung.

Die erste Tatsache ist, « daß der Mensch als geschaffene Person unmittelbar auf Gott bezogen ist, und daß er von der Beziehung auf Gott in seinem Wesen und in seiner gesamten Wirklichkeit durchgreifend bestimmt ist » (S. 29). Ist so der Rückbezug zu Gott hin mit dem Wesen des Menschen gegeben, so ist zu erwarten, daß Leben und Tod irgendwie vom Entscheid des Menschen für oder wider Gott abhängen. Deshalb ist es nicht erstaunlich, daß die weiteren Bestimmungen : Gnade, Sünde, Erlösung, dieser Grundbestimmung – gerade im Hinblick auf den Tod – bedeutende Umgestaltungen aufzwingen werden. Doch schon vom Wesen des Menschen her ist der Tod von einschneidender Macht. Die Schwierigkeiten des Unsterblichkeitsgedankens sollen keineswegs übersehen werden. Volks Formulierung ist frappant : « Der Mensch stirbt, aber seine Seele lebt, und nicht der Leib stirbt, aber der Mensch lebt » (S. 26).

Doch dieses Schicksal war dem Menschen nicht von Anfang an zubestimmt. Vielmehr sollte sein Leben eine Teilnahme am Leben Gottes selbst sein. Die Gnade des Urstandes « ersparte dem sterblichen Menschen

das Sterben » (S. 49), was ein deutliches Zeichen dafür ist, daß Gott dem Menschen das Leben zugedacht hatte und nicht den Tod. Doch dieses Leben war wesentlich mit der Anerkennung des Verhältnisses Schöpfer-Geschöpf verbunden. Durch die Erbsünde wird dieses Verhältnis zerrissen, Leiden und Tod verursacht. Nur Christus kann dem Menschen die Befreiung davon bringen. Durch Christi erlösendes Sterben wird der Tod seiner Sinnlosigkeit entkleidet und der einseitigen Bestimmung entzogen, und kann schließlich zur Verähnlichung mit Christus werden.

Das Kapitel über « Die Gnade Christi und der Tod » ist nichts anderes als der Versuch, die Frage zu beantworten, warum der erlöste Mensch noch dem Gesetz des Todes unterworfen bleibt. Nur allzuoft werden die Schwierigkeiten dieser Frage vereinfacht oder vertuscht. Volk gibt eine nuancierte Antwort, die nur unvollkommen angedeutet werden kann mit folgenden Stichworten : Die Erlösung richtet sich hauptsächlich gegen die Sünde, Ursache und Grund des Todes. Die Befreiung von der Sünde bringt auch die prinzipielle Befreiung vom Tod. Es muß aber sorgfältig unterschieden werden zwischen dem Wesen der Gnade und ihrer Erscheinungsform. Das einzig Bestimmende ist das innere Verhältnis zu Gott ; alles andere ist Folge und kann von innen her umgewertet werden. Die Wiederherstellung der Beziehung des Menschen zu Gott in Jesus Christus bewirkt tatsächlich diese Umwertung. Nunmehr ist der Tod nicht einseitiges Zeichen der Sünde, sondern auch Teilnahme am Heilsgeschehen. Diese Umgestaltung aber vollzieht sich als Verähnlichung mit Christus, als Mitvollzug des gesamten Heilsweges : Erniedrigung, Leiden, Sterben, Auferstehung. Nur in Christus, in seinem Mysterium, werden des Christen Leben, Leiden und Tod heilshaft verwandelt. Der Christ besitzt die Macht, alles außer der Sünde in diese Verähnlichung einzubeziehen. Besonders deutlich wird dies im Sakrament der Krankenölung, in welcher der Christ sich im Tod ganz Gott hingibt und so noch Größtes vollzieht. Es wird aber schon vorausgenommen im Glauben, in der Taufe, in der heiligen Messe : das sakramentale Sterben und Auferstehen mit Christus fordert die gänzliche Hingabe an den verherrlichten Heiland und die Hoffnung, aus ihm zu leben. Damit ist aber bereits klar, daß der Mensch nur in der Ausrichtung auf den Endstand ganz verstanden werden kann, in dem der Tod real und sichtbar zugleich überwunden ist.

Diese ausgezeichnete Darstellung des Todesgeschehens im breiteren Rahmen der Heilsbestimmungen dürfte in ihrer verständlichen, klaren Art und gedanklichen Tiefe auch weitere Kreise interessieren.

Lorenz Stampa OP

Geschichte der Philosophie

Quiring, Heinrich: Heraklit. Worte tönen durch Jahrtausende. Griechisch und deutsch. – Walter de Gruyter, Berlin 1959. 164 S.

Verfasser dieser Sammlung und Übersetzung der heraklitischen Fragmente ist ein bekannter und erfolgreicher Physiker. Er schickt den über-

lieferten Texten des Weisen von Ephesus eine Einleitung voraus, die viel Interessantes in geistreichen Ausführungen bietet und wo er eine ausgesprochen atheistische Weltanschauung mit großem Nachdruck vertritt.

« Solche Fragen (nach dem Letzten) sind ohne Heranziehung metaphysischer Gedanken physisch und physikalisch nur dann zu verantworten, wenn man der Welt und ihren Antrieben schöpfungslose Ewigkeit zubilligt und lückenlose Kausalverbindungen annimmt. Dann läßt sich auch das Seelisch-Vitale körperlich-mechanisch begreifbar machen. » In der Neuzeit hat sich nach und nach « die volle körperliche und mechanisch-energetische Verkettung der Moleküle, Atome, Kernbausteine, Ätheronen und auch der Lebensträger (Zellen, Chromosonen, Gene) herausgestellt » (10).

« Seele und Geist sind Genfunktionen, sind den Genen eigen und sterben mit ihnen » (14). « Es muß hervorgehoben werden, daß weder der Exopsychismus (Exotheismus) noch der Endopsychismus (Endotheimus) vertretbar ist » (16). « Selbst die am meisten verwässerten Formen des Panpsychismus und des Pantheismus lassen sich nicht aufrechterhalten » (18). « Nur von einem Biopsychismus kann gesprochen werden. » Die « Lebensseele » nämlich tritt erst « als Funktion » in meist sehr großen Einzelmolekülen ... oder Molekülagregaten auf. « Sie ist an Phosphor-Eiweiß-Verbindungen (Nukleoproteiden) geknüpft. » Dies sind vor allem die Gene. « Alle Gene fühlen, urteilen (werten), erinnern sich, wollen, wählen (nehmen an, lehnen ab) und lenken. » « Die Gene als 'Denk- und Merkmale' in wörtlichster Bedeutung enthalten als zentrale biopsychische Substanz die Desoxyribose-Nukleïnsäure, ... das Lebens- und Seelenmolekül, dessen lebenswichtigster Bestandteil der Phosphor ist, das Lebens- und Seelenatom. Versuche, Lebensvorgänge nur physikalisch-chemisch zu erklären, ohne die psychischen Faktoren zu berücksichtigen, werden stets scheitern » (19).

Natürlich wird diese hochmoderne Weltanschauung dem genialen Vorläufer echter wissenschaftlicher Gesinnung, als welcher Heraklit unserem Verfasser gilt, durchaus nicht zugeschrieben. Dafür sprechen die Fragmente eine gar zu deutliche Sprache. « Es wird behauptet, Heraklits Philosophie sei, wie jede naturalistische Philosophie, atheistisch. Das ist nicht richtig. Heraklit ist zwar nicht der Begründer ... aber einer der energischsten Verfechter des Endopsychismus (Panpsychismus) oder Endotheismus (Pantheismus) » (14).

Man könnte sogar sich verleiten lassen, in diesem Sinne noch weiter zu gehen, hat doch Heraklit in anscheinender Annäherung an den Exotheismus, wie Quiring ihn nennt, den geheimnisvollen Spruch geprägt : « Von so vielen ich Reden vernahm, keiner von ihnen gelangt dazu, zu erkennen, daß das Weise etwas von allem Gesondertes ist » (Diels B 108). Da hat aber Quiring den Gedanken ganz einfach umgedreht, indem er in einer Fußnote bedenkenlos die Deutung gibt : « Das Weise ist von allem *nicht* gesondert » (Gott steht nicht neben der Natur). So S. 76 Fußnote 4 !

Abschließend meint Quiring : « Den Unterschied zwischen dem streng naturgesetzlich gebundenen, unbewußt reagierenden und reproduzierenden Mechanismus der anorganischen Materie und der mehr oder weniger bewußt denkenden und aktivierenden Lebensseele, die dem subatomaren und ato-

maren Bereich noch fehlt, hat Heraklit zum mindesten geahnt » (20). Für Heraklit dürfte eher alles seelisch bestimmt sein, wie er es immer wieder unterstreicht.

Bemerkenswert sind Quirings kritische Äußerungen über die Unbestimmtheitsrelation Heisenbergs (33), über die wirklichkeitsfremden mathematisierenden Spekulationen heutiger Physiker (40) und ganz besonders über die Relativität Einsteins (41 f.). Bei der Atomzertrümmerung entstehen transversale Wellen, deren Geschwindigkeit, meint er, 20 mal so groß wie die Lichtgeschwindigkeit wären (32), was offenbar gegen das Einsteinsche Verbot (keine Geschwindigkeit über Lichtgeschwindigkeit) gröblich verstößt.

Nun aber noch Einiges zur Sammlung und Übersetzung der Fragmente. Quiring versteift sich darauf, den heraklitischen Ausdruck οἴησις, in durchsichtiger Tendenz, durch « Glaube », « Dogma » wiederzugeben. Alle sonstigen Forscher übersetzen ihn durch « Dünkel », « Eigendünkel », wobei Heraklit wohl an die Überheblichkeit gedacht haben mag, mit der Halbwissende ihre Auffassungen zum Besten geben. Das sei « Fortschrittes Rückschritt », das sei eine Art « Krankheit ». Von dieser Krankheit nun sind Quirings Texte und Übersetzungen arg angeschlagen.

Wir staunen, daß ein ernster und angesehener Verlag wie der de Gruyter-Verlag solch ein mißglücktes Machwerk, dazu noch in feinster Ausstattung, herausgeben konnte und zwar, was noch erstaunlicher ist, dank einer Spende vom Stifterverband der Deutschen Wissenschaft ! Wir haben nahezu drei Dutzend unverzeihlicher Fehler darin festgestellt, die eine gänzliche Unvertrautheit mit den Erfordernissen einer solchen Arbeit verraten. Wenn Philologie vor allem Akribie bedeutet, so fehlt sie hier in weitgehendstem Maß. Eine seitenlange Auseinandersetzung würde nötig sein, um unsere Behauptung mit entsprechender Umständlichkeit zu belegen. Das wäre reiner Zeitverlust. Wir wollen uns mit drei Beispielen begnügen, die aber nicht einmal die schlimmsten sind.

S. 50 n. 8 haben wir folgenden Satz aus dem Bericht des Sextus Empiricus über Heraklit : 'Αρέσκει γὰρ τῷ φυσικῷ τὸ περιέχον ἡμᾶς λογικόν τε ὂν καὶ φρενῆρες. Jedermann wird übersetzen : « Unser Physiker (nämlich Heraklit) ist der Meinung (= ἀρέσκει), das uns umgebende All sei ein denkendes und vernunftbegabtes Wesen. » Quiring aber übersetzt unverfroren : « Es gelingt dem Physiker, uns die Umgebung logisch und einsichtsvoll zu deuten. »

S. 84 n. 17 wird ein Text aus Plutarch angeführt, der folgendermaßen beginnt : 'Ηράκλειτος ἐπέπληξεν 'Ησιόδῳ κ. τ. λ... (Heraklit tadelt Hesiod, weil er einen Unterschied zwischen guten und bösen Tagen mache, nicht wissend, daß jedes Tages Wesen ein und dasselbe sei). Der Text schließt mit den Worten : ἑτέρωθι διηπόρηται. Quiring übersetzt den letzten Satz mit unglaublicher Eigenmächtigkeit : « stets anders verlaufe » (näml. der Tag) ! Offenbar hat es Q. unterlassen, bei Plutarch (Camillus, a9) nachzuschlagen, sonst hätte er ohne weiteres sehen können, daß dieser Nachsatz gar nicht zum Spruch Heraklits gehört, sondern einzig zum Text Plutarchs. « Das Problem der Unglückstage », schreibt Plutarch, « ob es nämlich solche gebe oder ob Heraklit mit Recht deshalb Hesiod getadelt habe (εἴτε κ. τ. λ...

εἴτε ὀρθῶς κ. τ. λ...), ist bereits an anderer Stelle aporetisch erörtert worden » (ἑτέρωθι διηπόρηται).

S. 94 n. 20 « Numenius laudat Heraclitum reprehendentem Homerum qui optaverit interitum ac vastitatem malis vitae, quod non intelligeret mundum sibi deleri placere, *siquidem silva, quae malorum fons est, exterminaretur.* » Der unterstrichene Schlußabsatz bedeutet : « denn in diesem Fall müßte die silva (d. h. die ὕλη = der Welturstoff), die der Übel Quelle ist, vernichtet werden », was nun eben den Weltuntergang (mundum deleri) nach sich ziehen würde. Quiring, der schon den ersten Teil seines Textes nicht richtig verstanden hat, weiß eigentlich mit dem Ausdruck *silva* nichts anzufangen. Er übersetzt aber dennoch mit unbeirrbarer Verständnislosigkeit : « wie wenn ein Wald, der die Quelle von Verbrechen sei, ausgetilgt werden würde. » In der gehörigen Fußnote heißt es noch deutlicher : « Verbrechen sind nicht dadurch zu verhindern, daß man den Wald vertilgt, in dem sie geschehen » !!!

Schade um das viele schöne Papier und um den feinen tadellosen Druck.

M.-S. Morard OP

Kesters, Hubert : Plaidoyer d'un Socratique contre le Phèdre de Platon. XXVIe Discours de Themistius. Introduction, texte établi et traduit. – E. Nauwelaerts, Louvain ; B. Nauwelaerts, Paris 1959. xvi-295 p.

Bereits im Jahre 1935 gab Kesters, unter dem Titel « Antisthène, De la dialectique », nach vielen Vorarbeiten, eine kritische und exegetische Untersuchung der XXVI. Rede des Themistius heraus, worin er mit kühner Entschiedenheit und mit ebenso großer Findigkeit als Gelehrsamkeit die These vertrat, der eigentliche Verfasser besagter Rede sei gar nicht Themistius, der Aristoteliker aus dem 4. Jahrhundert nach Chr., sondern kein anderer als Antisthenes, der bekannte Sokratiker und ältere Zeitgenosse Platos, von dem sie Themistius, mit ganz geringen Änderungen, einfach abgeschrieben habe. Seitdem sind bald fünfundzwanzig Jahre verflossen und nun nimmt Kesters die ganze Frage nochmals in aller Umständlichkeit auf. Inzwischen hat er seine These nur insofern abgeschwächt, als er jetzt, um sie nicht aussichtslos zu belassen, auf die nähere Bezeichnung des fraglichen Sokratikers verzichtet. Ansonsten bleibt er mehr als je dabei fest, es handle sich hier um die Schrift eines Sokratikers aus der Zeit Platos, die als Angriff auf die vier ersten Bücher der Politeia und auf den Hauptteil des Phädros entstanden sei. Darauf habe Plato selbst durch die drei weiteren Bücher der Politeia und durch den Schlußteil des Phädros sowie durch seinen Kleitophon zu antworten gesucht.

Es handle sich um einen Protest gegen die Tendenz Platos, die Philosophie von der Berührung mit dem öffentlichen Leben fernzuhalten bzw. um einen Vorstoß für philosophische Propaganda durch echte Rhetorik, und zwar in allen Fragen des sittlichen und politischen Verhaltens. Letzteres ist fraglos das Hauptthema unserer Rede : die Verbindung (συνουσία) der Polis und der Philosophie (313 b). Ob aber deshalb unsere Rede einen Gegensatz zur platonischen Auffassung bedeute, ist nicht ohne weiteres klar. Im Grund ist die ganze platonische Schriftstellerei zu einem guten Teil nichts

anderes als philosophische Propaganda für richtige Lebensführung durch tiefgreifende Reform des Staates, eine Propaganda, die in den Proömien der Gesetze ihren endgültigen Ausdruck findet.

Jedenfalls ist die Rede des Themistius durch eine ganze Anzahl von platonischen Zitaten, Reminiszenzen und Anklängen ausgezeichnet, die sich vom Protagoras (Themistius 312 vgl. Protagoras 319, 322/3) bis zu den Gesetzen erstrecken. Zudem ist sie als Verteidigungsrede nach dem Vorbild der Apologie aufgebaut, was in ihrem ersten Teil etwas mühsam Gezwungenes und Gekünsteltes zur Folge hat, bis sie richtig in Gang kommt.

Es erübrigt sich also, die ganze Argumentation Kesters in ihrer eigenwilligen Beharrlichkeit aufzurollen, so sehr sie auch mit ihrer umfassenden Gelehrsamkeit Zeugnis dafür ablegt, daß er sich die Sache nicht leicht gemacht hat. Nur auf zwei Beweisstücke möchten wir aufmerksam machen, weil sie allein schon die ganze Frage entscheiden dürften.

Themistius gibt im zweiten Teil seiner Rede (316-320) eine Gesamtdarstellung der sukzessiven Neuerungen, die auf dem Gebiet der Technik zuerst und dann auf dem der Philosophie stattgefunden haben. Er schließt dabei, nach Sokrates und Plato, mit Aristoteles, dessen Neuerungen in drei Hauptpunkten zusammengefaßt werden. Nach Kesters wäre hier unbedingt statt Aristoteles Protagoras zu setzen, was er in langen Ausführungen (151-176) uns weiß zu machen sucht.

Nun nehmen wir bloß den letzten dieser drei Punkte heraus. « Zudem hat Aristoteles als Erster ein Werkzeug erfunden, eine Art Wage für Reden, wodurch wir das wirklich Wahre von dem durch Ähnlichkeit nur scheinbaren unterscheiden können. Es geschieht nämlich bei den Reden wie bei den Menschen, die einen scheinen gut und sind es auch, die anderen scheinen es und sind es nicht. Dasselbe gilt auch von den Reden. Die einen scheinen wahr und sind es auch, den anderen unterliegt Falsches und doch treten sie (als wahr) auf und täuschen uns. Nun hat Aristoteles zuerst das Werkzeug erdacht, das uns erlaubt, den Betrug aufzudecken » (Themistius 320 a).

Es springt sofort in die Augen, daß wir es hier mit einem Hinweis auf die Sophist. Elenc. zu tun haben, nämlich auf deren erstes Kapitel. Da heißt es nämlich : « Von den Widerlegungen sind die einen wirkliche Schlüsse, die andern aber nicht, sondern scheinen es nur. Wie auch sonst bei anderen Dingen, geschieht dies in Folge einer gewissen Ähnlichkeit. » Und nach einer Reihe von Beispielen täuschender Ähnlichkeit fährt Aristoteles fort : « In gleicher Weise ist bei den Schlüssen der eine wirklich, der andere aber nicht, sondern scheint es bloß ... Aus diesem Grund und aus sonst anderen auch, gibt es also Schlüsse, die es zu sein scheinen, ohne es zu sein. » Dann geht Aristoteles daran, die Mittel systematisch auszuforschen und einzuteilen, den täuschenden Schein zu entlarven.

Damit ist es offenkundig, daß der Abschnitt des Themistius über Aristoteles nun wirklich nicht Protagoras, sondern nur Aristoteles meinen kann. Da hat es keinen Sinn mehr, uns auf die Lustmetretik im Protagoras (356 b) zu verweisen, die übrigens nicht von Protagoras vertreten wird, sondern von Sokrates, wobei Protagoras nur halb willig zustimmt.

Und jetzt zu unserem zweiten Beweisstück. Im dritten Teil der Rede

finden wir (320 d - 321 c), und zwar Wort für Wort, abgesehen von wenigen sehr begreiflichen Auslassungen und Änderungen, einen ganzen langen Text aus dem Kleitophon (407 a - 408 b). Nun ist nach Kesters der Kleitophon authentisch, und darin wird er wohl recht haben. Andererseits aber wäre nach Kesters der Kleitophon erst nach unserer Rede entstanden. So hätte also Plato selbst, in diesem Abschnitt, unsere Rede einfach Wort für Wort abgeschrieben. Ist nicht das umgekehrte Verhältnis weitaus das wahrscheinlichste, um nicht mehr zu sagen ? Um so mehr als die erwähnten Änderungen und Auslassungen sich am besten aus der Zeit des Themistius und aus seinem aristotelischen Standpunkt erklären. Es handelt sich für ihn um « Σωκράτους καὶ Πλάτωνος κηρύγματα » (321 c), die er eben wörtlich zitiert.

Nur noch ein Kuriosum zum Schluß.

Phädros 275 c hat Plato vom geschriebenen Logos gesagt : « er rollt überall herum unter den Menschen ... und weiß nicht an wen er sich wenden soll und an wen nicht ». Themistius hingegen sagt vom gesprochenen Logos des echten Rhetors (325 a), mit sichtbarer Anspielung auf diesen Text : « Er (der Logos) wird ganz gut wissen, da er Logos ist, an wen und wann und wo er sich zu richten hat ». Auch hier scheint es klar, daß die Rückbeziehung auf Seiten des Themistius liegt, der zum Text des Plato von einem leicht verschobenen Standpunkt aus Stellung nimmt. Freilich ließe sich aus dem allein die Frage, ob Themistius oder ein Sokratiker der platonischen Zeit hier am Werke ist, nicht entscheiden.

Dankbar sind wir dem Verfasser für die sorgfältige Ausgabe des griechischen Textes samt Übersetzung. Leider aber können wir nicht sagen, daß er seine These auch nur wahrscheinlich gemacht habe.

M.-S. MORARD OP

Aristote: L'Ethique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire par René Antoine GAUTHIER OP et Jean Yves JOLIF OP. Tome I : Introduction et traduction. (Aristote, Traductions et Etudes.) – Publications universitaires, Louvain 1958. 94*-323 p.

P. Gauthier hat sich seit einigen Jahren durch mehrere gründliche Studien und ganz besonders durch sein großes Werk über die Großmut, die Magnanimitas, als hervorragender Kenner der aristotelischen Ethik ausgezeichnet. Im vorliegenden Buch bietet er uns, in Zusammenarbeit mit P. Jolif, eine völlig neue französische Übersetzung der nikomachischen Ethik. P. Gauthier schickt der Übersetzung eine höchst interessante und sehr wichtige kritische Einleitung (S. 1*-94*) voraus. Darin faßt er die Grundergebnisse der in den letzten 30 Jahren von verschiedenen Gelehrten (*hauptsächlich* Jäger, Nuyens) durchgeführten Aristotelesforschungen zusammen und in mehreren Punkten kann er sie ergänzen und hie und da richtigstellen. Der Ursprung der beiden Ethiken, der eudemischen und der nikomachischen, wird genau geschildert. Ihre Stelle innerhalb des Gesamtwerkes von Aristoteles wird sorgfältig untersucht und mit großer Sicherheit und Klarheit aufgewiesen. Die sogenannte ‚Große Ethik' wird auch von G. kategorisch als unecht erklärt. Auf Grund von vielen in den letzten Jahren gerade auf dem

Gebiet der aristotelischen Morallehre durchgeführten Studien ist Gauthier imstande, die drei folgenden für das richtige Verständnis und für die objektive Deutung der nikomachischen Ethik grundlegenden Tatsachen überzeugend herauszustellen : 1) zwischen der eudemischen und der nikomachischen Ethik besteht kein Gegensatz ; die Sittenlehre des Aristoteles bildet vielmehr eine geschlossene Einheit ; 2) in der nikomachischen Ethik findet man nicht nur keinen Hinweis auf die Unsterblichkeit der Seele [1], sondern diese Lehre wird von Aristoteles darin sogar ausdrücklich abgelehnt (I, 11, 1100a 12-14 ; III, 9, 1115a 26-27) ; 3) was das Leib-Seele Verhältnis im Menschen betrifft, werden in der nikomachischen Ethik Leib und Seele als zwei allerdings eng ineinandergreifende und zusammenhängende ‚Dinge' oder Substanzen aufgefaßt. Erst später, als er seine Abhandlung über die Seele und das Buch Λ seiner Metaphysik verfaßte, kam Aristoteles auf den Gedanken, seinen Hylomorphismus auch auf den Menschen anzuwenden. Deshalb kann Gauthier mit Recht behaupten, Aristoteles habe weder in der eudemischen noch in der nikomachischen Ethik seine letzten Erkenntnisse auf diesem Gebiet dargelegt, sondern die Lehre beider Werke stelle eine Art Übergangsethik – « une morale de transition » (S. 35) – dar.

Der größere Teil der Übersetzung hat P. Gauthier selbst zum Autor ; P. Jolif übersetzte Buch II, III und VII (Kap. 1-11). Im Texte selbst werden verschiedene nicht unbedeutende Transpositionen vorgenommen (S. 7, 152, 154, 162, 204). Die wichtigste ist ohne Zweifel die der vier Kapitel des 7. Buches, die von der Lust handeln (VII, 12-15). Sie werden als erste Redaktion des Traktates über die Lust im allgemeinen an den Anfang des 10. Buches gesetzt. Diesem Verfahren können sachliche Erwägungen nicht abgesprochen werden. Doch hätten wir es lieber gesehen, wenn man die durch Jahrhunderte während Tradition und auch von kritischen Ausgaben bestätigte Textreihenfolge in einer Übersetzung selber unangetastet gelassen hätte. Nur ein Kommentator hat nach unserer Auffassung das Recht, solche in den inhaltlichen Aufbau eingreifende Änderungen und Verbesserungen vorzuschlagen. Unbeschadet dieser an sich geringfügigen kritischen Bemerkung wird dieses Werk – dessen sind wir sicher – einem Bedürfnis aller jener entgegenkommen, die die Sittenlehre des großen Peripatetikers genauer studieren wollen. Deshalb dürfen wir mit Spannung den in Aussicht gestellten 2. Band erwarten, der uns einen Kommentar zu diesem sowohl für Philosophen als auch für Theologen – der hl. Thomas von Aquin hat bekanntlich gerade die von Aristoteles in der nikomachischen Ethik angewandte Methode in seine geniale wissenschaftliche Synthese der Moraltheologie aufgenommen – bedeutenden Werk von Aristoteles schenken soll. C. Williams OP

[1] Was die Lehre über die Unsterblichkeit bei Aristoteles betrifft, dürfte es von Interesse sein, auf die 1958 von Gauthier veröffentlichte Zusammenfassung der aristotelischen Morallehre « La Morale d'Aristote » (Paris) hinzuweisen. Auf S. 21 stellt Gauthier die Auffassung des Aristoteles folgendermaßen dar : es findet sich in der nikomachischen Ethik keine *philosophische* Unsterblichkeitslehre (also spricht Aristoteles weder pro noch contra), wohl aber lassen sich Spuren einer Unsterblichkeitsvorstellung, wie sie dem Volksglauben eigen ist, feststellen.

Schneider, Rudolf: Seele und Sein. Ontologie bei Augustin und Aristoteles. Mit einem Nachwort von Peter Meinhold. (Forschungen zur Kirchen- und Geistesgeschichte, Neue Folge Band VI.) – Kohlhammer, Stuttgart 1957. 235 S.

Aus dem Nachlaß des verst. Kieler evangelischen Theologen R. Schneider hat P. Meinhold diese aus 25jähriger gründlicher Forschungsarbeit entstandene Untersuchung herausgegeben. Sie lag bis auf einen zusammenfassenden Schlußabschnitt druckfertig vor.

Anlaß zu diesem Buch war dem Verf. das Studium Heideggers. Darauf weist nicht nur der Titel hin, sondern der ganze Tenor des Buches: er führt die psychologischen Aussagen des Aristoteles und Augustins (dabei beschränkt er sich auf die Psychologie der vegetativen und sensitiven Seele) stets auf die zugrundeliegende Ontologie zurück. Außer Heidegger aber verdankt S. für das Verständnis des Aristoteles Wesentliches H. G. Gadamer und einem gründlichen Studium des Thomas und Suárez. Gerade das Studium dieser beiden großen scholastischen Philosophen und Theologen hat ihn befähigt, Augustin nicht immer nur durch die « protestantische Brille » zu sehen (Ausnahmen bestätigen die Regel!), sondern auch den Ontologen in Augustin und in Aristoteles zu erkennen.

Im ersten Teil der Arbeit wird aufgezeigt, auf welchem Wege Augustin zu Aristoteles kam, welch größere Gemeinsamkeiten zwischen der Ontologie Augustins und der des Aristoteles herrschen (hins. der analogia entis, Potenz und Akt, Kategorienlehre u. ä.), aber auch welche Unterschiede deutlich hervortreten (Existenzverständnis, Wissenschaftsauffassung, Wahrnehmungslehre u. ä.). Der zweite Teil behandelt die Ontologie des vegetativen Vermögens, der dritte die des sensitiven. Bei der Behandlung der einzelnen Funktionen der sensitiven Seele, z. B. des Gedächtnisses, des Bildbegriffes zeigt sich immer wieder, daß zum Verständnis der einzelnen Funktionen irgendwie auch auf die höhere Seele Bezug genommen werden muß. Die « Seinsrettung » wird stets als 'die' ontologische Aufgabe sowohl der vegetativen wie der sensitiven Seele mit aller Deutlichkeit und Genauigkeit herausgearbeitet.

Als Ergebnis seiner mit sehr viel Sorgfalt durchgeführten Untersuchung darf S. buchen, daß er den « Aristoteliker » in Augustin entdeckt hat; Augustin ist nicht der « Neuplatoniker », als der er bislang hingestellt wurde. Hat sich Augustin auch mit Worten vielfach gegen Aristoteles gewandt, in der Tat stimmt er in seinen ontologischen Anschauungen weit mehr mit der aristotelischen Philosophie überein als mit Plotin. Daß S. ob dieser seiner Entdeckung objektiv genug bleibt, um auch die Unterschiede zwischen den beiden zu sehen, darauf ist bereits hingewiesen.

Dieses sehr beachtliche wissenschaftliche Ergebnis ruft geradezu darnach, daß diese Untersuchung im Sinne des leider schon verst. Verfassers weitergeführt und ausgedehnt wird auf die Anschauungen der beiden Denker über die 'höhere' Seele. Sollte diese Weiterarbeit übernommen werden, dann möchte ich allerdings anregen, daß der Vergleich nicht bloß auf Aristoteles beschränkt bleibt, sondern auf die Philosophie, die zu Lebzeiten Augustins herrschend war. Diese Notwendigkeit spürte schon S., sofern er näm-

lich eigens ein Kapitel über Cicero eingeschaltet hat. Dabei wird selbstverständlich stehen bleiben, was S. über die Grundeinstellung Augustins schreibt : er habe nie irgend eine philosophische Anschauung nur übernommen, diese vielmehr immer selbst durchgedacht und dann als eigene weitergegeben.

A. Hufnagel

Jaeger, Werner: Humanisme et Théologie. Traduction de l'anglais par H. D. Saffrey. – Les éditions du Cerf, Paris 1956. 125 p.

Ein Berufener, kein geringerer als der Verf. der bekannten Paideia (vgl. FZPT 1955, 342-358) und anderer Werke zur Geschichte der griechischen Philosophie zeugt hier in drei beachtenswerten Vorträgen für die hervorragende Bedeutung des heiligen Thomas von Aquin in der methodisch-kritischen Übernahme der echten Geist- und Kulturwerte der klassischen Antike, in welchen eben nach Jaeger der richtig verstandene Humanismus (von humanitas = παιδεία = Bildung) besteht. Neben seinem Lehrer Albertus dem Großen, dem er sich hierin anschließt, ist Thomas in der Tat der maßgebendste Vertreter jener mittelalterlichen Renaissance, die von den Werken des Aristoteles ausgeht, wie sie in deren lateinischen Übersetzungen und in den lateinischen Übersetzungen ihrer platonisch gefärbten Kommentare griechischer oder arabisch-jüdischer Herkunft damals allein zu Gebote standen.

Ein erster Vortrag weist den im besagten Sinn humanistischen Charakter der theozentrischen Weltschau des Aquinaten nach. Der zweite Vortrag zeichnet Standort und Eigentümlichkeiten des Humanismus in der Reihenfolge der verschiedenen Renaissancebewegungen und bietet somit einen geschichtlichen Überblick über das wechselreiche Nachleben der klassischen Antike. Der letzte Vortrag über Humanismus und Theologie unterscheidet zwei Arten von Humanismus, deren nur eine der antiken Einstellung treu geblieben ist. Darin kommt der Grundgedanke Jaegers zum Ausdruck, daß der richtige Humanismus, das Bildungsideal der führenden Denker der Antike, eines Sokrates, eines Platon, eines Aristoteles, wie auch das der Stoa und des Neuplatonismus ein auf die Theologie, auf das Überweltliche-Göttliche ausgerichteter Humanismus war, – Jaeger ist sogar der Meinung, dieser Grundzug habe bereits die vorsokratische Philosophie beherrscht (Theologie der frühesten griechischen Philosophen, englisch 1947, deutsch 1957) – im Gegensatz zum seichten Humanismus der Sophisten und der Rhetoren, der in rein menschlich-weltlichen Anliegen aufgeht und überdies nur zu leicht geneigt ist, in einem lebensfremden Formalismus auszuarten.

P. Saffrey OP hat die französische Übersetzung dieser englisch gehaltenen Vorträge mit fließender Gewandtheit besorgt und so diese wertvolle Schrift des großen Forschers einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht.

M.-S. Morard OP

Hubbard, Stanley: Nietzsche und Emerson. (Philosophische Forschungen, NF, hrsg. v. Karl Jaspers, Vol. 8.) – Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1958. viii-195 S.

Auf den Einfluß Emersons auf Nietzsche ist schon von mehreren Seiten hingewiesen worden. Es wären hier zu nennen Charles Andler : Les pré-

cusseurs de Nietzsche, 1920 ; Julius Simon : Ralph Waldo Emerson in Deutschland, 1937 ; Eduard Baumgarten : Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens, 1938 ; Hermann Hummel : Emerson and Nietzsche, New England Quarterly, Vol. XIX, No. 1, 1946 ; Richard Blunek : Friedrich Nietzsche, Kindheit und Jugend, 1953. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit unternimmt es nun, den Umfang und die Tiefenwirkung dieses Einflusses unter Benutzung aller zugänglichen Belege in seiner Ganzheit zu umschreiben, um die Tragweite der Beziehung abzugrenzen und deren Bedeutung im Philosophieren Nietzsches abzumessen. Er geht daher zunächst auf die Dokumente ein, in denen das Bekenntnis Nietzsches zu Emerson festgehalten ist. Vor allem führt er dafür die Briefe und zwei der Jugendarbeiten (Fatum und Geschichte ; Willensfreiheit und Fatum) Nietzsches an. Daran schließt sich ein Überblick über die Welt Emersons, der als reinster Ausdruck dessen gilt, was man amerikanisch nennt. Endlich folgt eine eingehende Darlegung des Gemeinsamen, aber auch des Trennenden zwischen Nietzsche und Emerson. Es sind vier Themen, in denen beides dargestellt wird : Das Individuum ; das Individuum und sein Verhältnis zur Gattung und Geschichte ; Ursprung und Wesen der Welt ; die sinngebende Macht in der Welt und im Leben des Menschen.

Die Beziehung zwischen beiden Denkern faßt der Schreiber so zusammen : Emerson hat nicht so sehr Nietzsche einen neuen Weg gewiesen, sondern die Berührung mit ihm bedeutet für Nietzsche, daß er hier vieles klar formuliert fand, was schon dunkel in ihm selber schlummerte.

E. Grunert CSsR

Asemissen, Hermann Ulrich: Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls. (Kantstudien, Ergänzungshefte, 73.). – Universitätsverlag, Köln 1957. 100 S.

Durch Kritik an der Phänomenologie Husserls sucht der Verfasser den *anthropologischen* Ansatz der Wahrnehmungsanalyse zu gewinnen. Er faßt die Wahrnehmung im Sinne Husserls als « intentionales Erlebnis, dessen zugehöriges intentionales Objekt in unmittelbarer und leibhaftiger Anschauung gegeben ist » (S. 21). Dabei geht die *immanente* Wahrnehmung auf Bewußtseinsvorgänge und die *transzendente* auf bewußtseinsfremde Objekte. Diese sind, rein phänomenologisch, d. h. als unmittelbares Anschauungsobjekt gesehen, auch in ihrer Transzendenz nur im Bewußtsein gegeben. Methodisch wird ihr bewußtseinsjenseitiger Charakter der Anschauung entzogen durch die phänomenologische « Reduktion ». Durch diese wird die gesamte transzentende Wirklichkeit « ausgeklammert ». Selbst die unmittelbare *Empfindung* leibseelischer Zustände wird nur gewertet in ihrer darstellenden Funktion für das sinnlich Anschaubare. Ihre Zugehörigkeit zum *faktischen* Ich wird außer acht gelassen, weil das faktische Ich ja selber der Reduktion verfällt. Es bleibt nur das *reine* Ich übrig als « Pol und Quellpunkt der reinen Bewußtseinserlebnisse ». Das Einzelich ist dabei ein individuelles Exemplar absoluter Iche.

Obschon die *Welt* in den Gegenwärtigkeitsmomenten der Erscheinungs-

abfolge dem absoluten Bewußtsein als ein Seiendes erscheint, bleibt sie nicht nur als Gegenstand, sondern auch in ihrem Seinscharakter auf das absolute Bewußtsein bezogen, das dadurch seinsverleihend sich verhält. Die « Welt » verliert dadurch ihre seinsmäßige Transzendenz. Sie erweist sich als reines Phänomen ohne eigene Seinsgeltung. Husserl macht die prinzipielle Täuschungsmöglichkeit der Gesamterfahrung dafür verantwortlich. Aber im Grunde ist es sein methodisches Verfahren, das zu dieser Seinsentwertung der transzendenten Wirklichkeit hinführt. Denn von Anfang an zielt dieses ab nicht nur auf das Schauen des gegebenen Gegenstandes, sondern auch auf seine Konstituierung, wobei die stofflichen und seelischen Realfaktoren des Wahrnehmungsablaufes rein funktionell tätig sind für die entsprechende Darstellung. Im Zuge der Reduktion wird die konstituierende Dynamik ganz auf das absolute Ich übertragen, so daß *alles* Gegenständliche, auch in seiner transzendenten Gegebenheit, in das absolute Bewußtsein hineinversinkt.

Aber dadurch hebt, wie der Verfasser richtig bemerkt, die Reduktion sich selber auf, sie wird *sinnlos*. Denn sie ging ja von der Voraussetzung aus, daß von jeder transzendenten Wirklichkeit *abgesehen* wird. Wie kann aber davon abgesehen werden, wenn von vornherein keine da ist, wie sich aus der Anwendung der Phänomenologie ergibt. Sie hört dadurch auf, eine eigentliche Phänomenologie zu sein ; sie wird Metaphysik im Sinne des Idealismus. Diese metaphysische Vorentscheidung ist gegeben in der « äquivoken » Handhabung der Begriffe « Gegenstand » und « Phänomen ». Der Gegenstand wird ohne weiteres aus der statischen Sphäre der reinen Gegebenheit in die der dynamischen Entfaltung hineinversetzt. Das Phänomen als das vom Bewußtsein Angeschaute wird zum Bewußtseinsprodukt. Diese Äquivokationen bedingen nach dem Verfasser die Paradoxie der *phänomenalen Transzendenz*. Und darauf beruht wieder die Unfähigkeit der phänomenologischen Reduktion für einen Ansatzpunkt nach der anthropologischen und metaphysischen Seite hin. Vor allem reicht sie nicht aus, um die *Wahrnehmung* als solche in ihrem Eigensein zu erklären. Diese ist nur erklärbar durch ihre Bezogenheit auf das *faktische* Ich. Durch die Reduktion aber wird dieses Ich als Akteur ausgeschaltet. Die Wahrnehmung ist aber « kein ideales Gebilde, das sich in seinen Strukturen more geometrico analysieren läßt. Sondern sie ist ein durch und durch faktisches Verhalten des faktischen Menschen, dessen Erforschung die arbeitsteilige Zusammenarbeit der Wissenschaft vom Menschen und die abklärende und auswertende Zusammenschau der Ergebnisse in der philosophischen Anthropologie erfordert » (S. 97).

Diese in subtilen und logisch scharf zergliedernden Gedankengängen sich bewegende Arbeit ist sehr geeignet, ein tiefes Verständnis zu gewinnen für das echt philosophische Anliegen, das mit der Phänomenologie Husserls nun einmal verbunden ist. Sie umreißt deutlich die Grenzen, die diesem methodischen Vorgehen durch seinen eigenen Sinngehalt gesteckt sind. Vor allem macht sie deutlich, daß diese Methode trotz ihres anerkannten Eigenwertes doch nicht als die philosophische Methode schlechthin gelten kann.

J. Ell CSsR

Ethik – Gesellschaftslehre

Leclercq, Jacques: La Philosophie morale de saint Thomas devant la pensée contemporaine. (Biblioth. philos. de Louvain, 15.) – Publications universitaires, Louvain 1955. 469 p.

Prof. Leclercq beabsichtigt in seinem Buch – wie wiederholt angedeutet (S. 8 f., 224, 432) –, die philosophische Sittenlehre des hl. Thomas von Aquin in ihren Grundzügen darzulegen, um so in der Lage zu sein, sie mit der modernen Philosophie zu konfrontieren. Er meint zeigen zu können, es gäbe trotz der vielen rein zeitbedingten Elemente der thomistischen Ethik, die preiszugeben seien, doch noch viele wertvolle Lehrstücke, die für eine anzustrebende moderne Moralsynthese durchaus ihre Bedeutung haben könnten. Der Verfasser wirft ein äußerst verzweigtes Problem auf, das er in diesem großangelegten Werk anzugehen versucht. Setzen wir zunächst einmal voraus, das Anliegen von Leclercq sei ein echtes. Dann aber wäre zur Lösung des Problems unbedingt erforderlich, daß den Verfasser eine ebenso tiefe wie umfassende Kenntnis sowohl der thomistischen und scholastischen Sittenlehre als auch der modernen ethischen Anschauungen auszeichne. Tatsächlich aber überzeugt Leclercq in gar keiner Weise, über solche Kenntnisse zu verfügen. Es ist bereits mit guter Begründung hervorgehoben worden, daß seine Kenntnisse der modernen Moralphilosophie zu wünschen übrig lassen (Vgl. L.-B. Gillon in Angelicum 35 [1956] 163 ff.). Doch scheinen auch seine Kenntnisse der thomasischen Moralsynthese sehr mangelhaft zu sein. Wer ein solches, dem modernen Geist entsprechendes Werk über die Ethik des Aquinaten zu verfassen wagt, muß sich auf drei Voraussetzungen berufen können: er muß durch langfristige Studien sich in die Hauptwerke des hl. Thomas hineingelebt haben; er muß in der Lage sein, die philosophische Ethik und die theologische Moral scharf voneinander zu unterscheiden, nicht weniger aber auch, sie miteinander innigst zu verbinden; er muß dem thomistischen und dem scholastischen Gedankengut einen entsprechenden Ausdruck zu geben wissen. Diese drei Voraussetzungen sind im vorliegenden Fall nicht gegeben. Der Verfasser hat zu geben angefangen, bevor er mit dem Empfangen fertig war. Wenn es bloß darauf ankäme, tapfer zu behaupten, dann wäre Leclercq freilich ein Meister. Weil er aber eben nicht eingesehen hat, daß die Summa Theologiae des hl. Thomas vom Anfang bis zum Schluß ein formell *theologisches* Werk ist, wird das Natürliche und das Übernatürliche von ihm wirr durcheinander geworfen. Es gelingt ihm nicht einmal, die alten Gedanken des Aquinaten in neue verständliche Formen zu kleiden. Nur allzu oft wird durch seine Darstellung der Sinn der thomasischen Auffassungen bis zur Unkenntlichkeit entstellt. Ich will meine Kritik nicht auf Einzelheiten ausdehnen, denn ich käme damit an kein Ende. Es ist aber bemerkenswert, daß Leclercq die Kritik von thomistischer Seite von vorneherein und ganz offensichtlich entkräften wollte, indem er schon « voraussieht », man würde ihm entgegenhalten, die Lehre von Thomas nicht richtig verstanden zu haben (S. 461)! Einige Zitate mögen genügen! Der

Leser möge dann selbst entscheiden, ob der Vorwurf, der wirklich gemacht werden muß, zurecht besteht oder nicht.

Über die *philosophische* Methode der Scholastiker im allgemeinen und die *philosophische* Methode des hl. Thomas im besonderen schreibt Leclercq folgendes : « Il faut d'ailleurs ajouter que personne ne demande aux philosophes scolastiques d'avoir une pensée personnelle. Les scolastiques ne sont pas des philosophes qui réfléchissent aux problèmes de la pensée parce qu'ils s'y intéressent, mais des professeurs chargés d'occuper une chaire où ils ont à donner un enseignement conforme à un programme. Dans l'Ecole, enseigner la philosophie n'est pas enseigner ce qu'on pense, mais ce que les philosophes proposent. En d'autres termes, la philosophie, ce sont les philosophes et ce que les philosophes ont proposé ; les auteurs du moyen âge ne sont pas d'abord des penseurs, mais des professeurs ; ils n'ont pas à manifester leur originalité, mais à former leurs élèves et ceux-ci se formeront au contact de la tradition que le maître expliquera. *Il en est à peu près de même pour la philosophie et la théologie.* Saint Thomas dit bien qu'en philosophie l'argument d'autorité est le plus faible de tous et, de nos jours, on le répète à l'envie ; mais il applique assez peu son principe et use de l'argument d'autorité à tout instant. Il en donne au moins l'impression et désire se couvrir de l'autorité des maîtres. *Le philosophe est un commentateur plus qu'un penseur original* » *!* (S. 44 f.). « Ajoutons qu'un professeur comme saint Thomas est chargé d'enseigner toute la philosophie et toute la théologie. Sa compétence est donc universelle. C'est dans cet immense domaine qu'il doit résoudre toutes les questions, sans avoir le droit de répondre : ‚Je n'y ai pas réfléchi' ou ‚je n'ai pas d'opinion là-dessus'. Saint Thomas l'a fait deux ou trois fois ; il a manifesté par là une hardiesse dans la prudence qui est, à nos yeux, un de ses plus beaux titres de gloire » ! (S. 47). « La raison de la simplicité avec laquelle saint Thomas donne à ces problèmes (d. h. über das desiderium naturale videndi Deum und das Wesen der übernatürlichen Glückseligkeit) *une solution qui n'explique, en somme, rien,* est sans doute la raison pour laquelle tant de philosophes exposent des principes qui paraissent ne pas tenir, sans remarquer les lacunes de leur exposé : saint Thomas a en tête tout un système dont il ne parle pas ici et que le lecteur ne connaît pas nécessairement. Le système qui est à l'arrière-plan de la pensée thomiste est la doctrine chrétienne de la vie surnaturelle et celle-ci est tout autre chose qu'une simple connaissance abstraite de Dieu. Lorsque saint Thomas développe ici une doctrine philosophique, celle-ci ne constitue qu'un travail d'abstraction, un découpage sur une réalité infiniment plus riche qu'il ne cesse d'avoir devant les yeux. De plus, *lorsqu'on fait de la philosophie, il estime indispensable de s'accorder avec les formules d'Aristote.* Mais pour nous qui essayons de dresser le système philosophique en lui-même, sans référence à la théologie et sans admettre que toute formule d'Aristote s'impose d'autorité, il faut reconnaître que le système tient mal » (S. 271-272). Ein typisches Beispiel des Stils, der wissenschaftlichen Methode, des modus procedendi des Verfassers ! Und dazu, glauben wir, erübrigt sich wohl jedes Wort.

Über die Morallehre des hl. Thomas im besonderen lesen wir folgendes : « La morale thomiste, qui a ensuite servi de modèle à l'enseignement dans

les écoles ecclésiastiques, ne pose donc pas le problème de la destinée et de la nature de l'homme ; elle applique simplement la doctrine à l'agir humain ... L'exposé le plus systématique de la morale générale de saint Thomas se trouve dans la première partie de la seconde de la Somme Théologique. Elle commence par cinq questions sur la fin dernière. *Il ne s'agit pas de déterminer celle-ci*, on l'a fait dans la première partie, mais simplement de téterminer de quelle manière les actes moraux se rapportent à la fin ... *Elle* (la morale thomiste générale) *n'aborde pas les problèmes de la destinée, puisque ceux-ci concernent la métaphysique* » (S. 54 f.). Man sollte nun wahrlich meinen, daß jedem, der nur einmal in die Secunda Pars der Summa hineingeschaut hat, einleuchten müßte, welch fundamentale Rolle die Lehre vom Endziel im Moralsystem des hl. Thomas spielt. Sind doch die ersten 5 Quaestionen der I-II nichts anderes als eine primär *theologische* und zwar sehr tiefsinnige Erklärung der Glaubenswahrheit von der tatsächlichen Berufung des Menschen zu seinem übernatürlichen Endziel.

Über den wohlbekannten thomistischen Leidenschaftsbegriff und den genialen Traktat über die Leidenschaften in der I-II, qq. 22-48 schreibt der Verfasser folgendes : « Après cela, il passe aux passions qu'il considère comme des propriétés des actes, parce que la passion est pour lui quelque chose que l'homme subit » (S. 422). « Saint Thomas a une attitude malveillante à l'égard des passions, et c'est parce qu'elles lui paraissent contrarier l'empire de la raison » (S. 427). « La passion s'oppose donc à peu près à l'habitude, celle-ci affectant les facultés de l'âme, celle-là les appétits sensibles » (S. 433). Man hat nur den Prolog zu Quaest. 6 der I-II zu lesen, um sich Rechenschaft zu geben, daß diese Deutung der Lehre des hl. Thomas deren Inhalt vollkommen verkennt. Die Leidenschaft ist nach der Auffassung von Thomas nicht eine Eigenschaft der menschlichen Handlung, sondern gerade ethisch gesehen selber ein menschlicher Akt. Thomas hat die Leidenschaft keineswegs geringgeschätzt. Den Ort der Leidenschaften im Menschenleben und ihren tiefen moralischen Wert heben folgende Texte deutlich hervor : « Dum huius vitae infirmitatem gerimus, *si passiones nullas habeamus, non recte vivimus* » (Q. d. de Ver. 26, 7) ; «non enim potest voluntas intense moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo » (I-II, 77, 6). Thomas hätte sicher gerne dem bekannten Wort von Blaise Pascal zugestimmt : « L'homme n'est ni ange ni bête, et le malheur veut que qui veut faire l'ange fait la bête » (Pensées, ed. Tourneur, Bibliothèque de Cluny, Paris 1941, t. 2, p. 136). Und schließlich möchte ich den Verfasser darauf aufmerksam machen, daß auch die appetitus sensitivi Seelenvermögen sind !!!

Die Habitus- und Tugendlehre des hl. Thomas faßt Leclercq folgendermaßen auf : « L'étude des habitudes et des vertus dans la I[e] de la II[e] *est davantage de la psychologie que de la morale*. Les questions qui préoccupent saint Thomas sont de savoir en quoi consistent les habitudes et les vertus, s'il y a des habitudes physiques, affectives, intellectuelles, volontaires, si les habitudes viennent des actes ou de la nature, etc. Ce n'est que de temps en temps et de façon occasionnelle, presque par hasard, semble-t-il, qu'apparaît une question intéressant directement la morale, comme de savoir si l'homme a besoin d'habitudes » (S. 423). Diese ‚massive' Behauptung verrät offen-

sichtlich ein völliges Mißverständnis dessen, was die Habitus- und Tugendlehre des hl. Thomas beinhaltet.

Wer sich über die teilweise geradezu massiven Irrtümer, welche durch diese und ähnliche Texte von angeblich kompetenter Seite in ein mehr oder weniger ahnungsloses Publikum ausgestrahlt werden, Rechenschaft gibt, wird verstehen, daß wir unserem Bedauern über eine solche Veröffentlichung Ausdruck verleihen. Unser Buch wird ja der meisterhaften Moralsynthese des hl. Thomas nicht nur in keiner Weise gerecht, sondern verfälscht dieselbe sogar auf weite Strecken hin. – Daß die vielen Druckfehler und der Mangel eines Registers das Vertrauen in die seriöse Wissenschaftlichkeit des Autors nicht gerade steigern, sei nur am Rande notiert. C. Williams OP

Schottlaender, Rudolf : Theorie des Vertrauens. — Walter de Gruyter, Berlin 1957. 148 S.

Die Studie beginnt mit einer Bestimmung dessen, was Vertrauen eigentlich ist und wie es sich äußert (9-31). Der Autor sieht darin eine menschliche Lebensbeziehung, die weder mit Glauben, Hoffen und Lieben noch mit Wissen identisch ist. Bloßer Glaube als Grundlage des Vertrauens führe zur « blinden Vertrauensseligkeit », reine Wissensgewißheit zum « starren Verlaß » ; beides wird als « Zerrform » des echten Vertrauens bezeichnet (11). Glauben und Wissen müßten vielmehr in einer bestimmten Weise zusammenwirken, damit Vertrauen ermöglicht und mit ihm Ruhe spendende Gewißheit, « Risiko » und « Einsatz » als dessen Eigentümlichkeiten zum Zuge kämen. Daß die Person des anderen der Gegenstand ist, auf den sich das Vertrauen im eigentlichen Sinne richtet, wird angedeutet (30).

Im weiteren Verlauf kommt die rechtsphilosophische Relevanz des Vertrauens und dessen Bedeutung für jedes Autoritätsverhältnis zur Sprache (31-37). Darauf werden einzelne Ursachen des Vertrauensschwundes herausgestellt, der heute in den familiären, wirtschaftlichen, politischen, ja selbst in religiösen Lebensbereichen festzustellen ist (38-64). Nach einem Hinweis auf verschiedene Kommunikationsformen des Vertrauens zwischen Individuum und Mitwelt entwickelt der Verf. abschließend gewisse Gesichtspunkte zu einer « Therapie » des Vertrauensschwundes (65-137).

Dem Autor ist dafür zu danken, daß er eine so bedeutsame Materie zum Objekt seiner Untersuchungen macht und die Aufmerksamkeit auf eine typisch personale Beziehung lenkt, deren Belang er für die mannigfaltigsten menschlichen Daseinsbereiche aufzeigt.

Ob ihm freilich eine « Theorie » als Einsicht in letzte Gründe des Vertrauens gelungen ist, muß bezweifelt werden. Solange unbenannt bleibt, warum wir einer Einzelperson oder einer Gemeinschaft letztlich Vertrauen entgegenbringen, dürfte das formale Motiv des Vertrauens und damit auch dessen eigentliches Wesen nicht sichtbar gemacht sein. Man wird dem Verf. gern rechtgeben, daß das Vertrauen ein allgemein menschliches, sehr vielschichtiges Phänomen ist, das nicht ohne weiteres mit Glauben im theologischen Sinne gleichgesetzt werden darf (vgl. 11 Anm. 1). Vielleicht wäre aber der transzendente Hintergrund und damit die eigentlich philosophische

Dimension allgemein menschlicher Vertrauenshaltung deutlicher sichtbar geworden, wenn man diese dem « Glauben » im biblischen Sinne gründlicher gegenübergestellt hätte, statt sich ausdrücklich davon zu distanzieren (vgl. 28, 32). Im biblischen « Glauben » als einem zuversichtlichen Vertrauen auf den absolut Getreuen und Wahrhaftigen dürfte Vertrauen in seiner 'reinen Form' vorliegen. Ob eine Analyse des Vertrauensschwundes und seiner Ursachen heute nicht tiefgründigere Ergebnisse gezeitigt hätte, wenn der Mangel an religiösem Glauben und der Verlust an letzten ethischen Wertbindungen in der heutigen Gesellschaft genauer erfaßt worden wären ?

S. Pfürtner OP

Kühne, Otto: Allgemeine Soziologie. Lebenswissenschaftlicher Aufriß ihrer Grundprobleme. Erster Halbband : Die Lehre vom sozialen Verhalten und von den sozialen Prozessen. – Duncker & Humblot, Berlin 1958. XVI-804 S.

« Lebenskunst und Lebensgemeinschaft in Gesellschaft und Wirtschaft » ist das Gesamtthema der Reihe, deren zweiter Band hier vorgelegt wird. (Es folgt noch ein zweiter Halbband : Die Lehre von den sozialen Gebilden.) In diesem Rahmen ist das Werk zu sehen ; aus diesem und aus einem weiteren Grund handelt es sich um einen « Grundriß » : Die Gedanken des ersten Bandes sind in den zweiten wieder aufgenommen worden.

Soziale Lebenskunst ist letzten Endes soziale *Persönlichkeitslehre*, Auslese und Anpassung. Dem Studierenden sowie dem Forschenden soll ein « Leitfaden » gegeben werden – kein praktischer « Wegweiser » – ein dicker Leitfaden allerdings, der auf über 800 Seiten ein kräftiges Tausend von Stichwörtern behandelt und etwa dreihundert Autoren zu Worte kommen läßt.

Soziologie ist die Lehre vom « richtigen » Zusammenleben der Menschen. Dieser Definition folgt nach altbewährter Methode die Abgrenzung von den anderen benachbarten Sozialwissenschaften, die dasselbe obiectum quod, aber jeweils eine verschiedene ratio sub qua (vom Autor als Sicht, Standpunkt, Optik bezeichnet) haben. « Allgemeine Soziologie » betrachtet das Zusammenleben in seinem Grundcharakter, das Wesen des Sozialen « an sich », betrachtet es auch vermittels einer besonderen Methode und eigener Kategorien – nicht der naturwissenschaftlichen, nicht der historischen. Rationelle *und* irrationelle Argumente kommen in Frage und grundsätzlich nur solche Erscheinungsformen, die sich « empirisch nachprüfen und wissenschaftlich ergründen lassen ». Unvermeidliche Vorurteile müssen überwunden, Wunschvorstellungen müssen zurückgelassen werden, um zur Hauptsache, zum « Gemeinsamen überwiegend Menschlichen » zu gelangen.

Nach einem kurz gefaßten geschichtlichen Überblick, zu dem auch der vierte Abschnitt (über die wichtigsten Richtungen und Methoden der Soziologie) gehört hätte, gelangen wir zum ersten Hauptteil : die Lehre vom sozialen Verhalten (aufgeteilt in neun Abschnitte), dem als zweiter Hauptteil die Lehre von den sozialen Prozessen mit fünf Abschnitten folgt.

Um sowohl dem Empirismus als auch dem Rationalismus zu entgehen, fundiert Kühne seine Sozialwissenschaft auf einer Synthese der beiden Erfahrungstatsachen : äußere Seinswahrnehmung und innere oberste Denkaxio-

me. Sachlichkeit muß die Lebensform erreichen, die Kühne in Anlehnung an Husserl in phänomenologische Kategorien einzufangen sucht. Nur so ergeben sich nach der Meinung des Autors die einheitlichen Gesichtspunkte des gesellschaftlichen Lebens, ergibt sich dessen Polaritätscharakter. Eine Antwort auf die Frage « was ist Leben ? » kann aber auch auf diese Weise nicht gegeben werden. Dagegen glaubt er den Sinn des *sozialen* Lebens in der bestmöglichen Gemeinschaft der miteinander in Wettstreit tretenden polaren Teile des (gesellschaftlichen) Ganzen zu finden (51). Das ist aber nur die *formale* Lösung ; ihr folgt die « tatsächliche » : die stufenweise Ausgestaltung, d. h. Fortentwicklung dieser Lebensgemeinschaft in einer der monistischen entgegengesetzten dualistischen Welt- und Lebensauffassung (54).

Bereits hier kann man sehen, daß der Rahmen einer « Soziologie » weit überschritten ist, daß wir in rein philosophische und erkenntniskritische Gebiete geführt werden, in denen sich der Autor recht wohl auskennt, die er als Philosoph (nicht als Soziologe) darbietet, um so ein solides Fundament zu legen, durch zwar übersichtliche, doch nicht immer leicht zu verstehende Schemata erläuternd, immer bemüht, sich in der Mitte zwischen zwei Extremen zu bewegen oder die Verbindung zweier gegensätzlicher Pole herzustellen.

Oft weit ausholend streift er Gefilde, die mit der « Soziologie » kaum noch etwas zu tun haben : Fragen der allgemeinen Biologie (Darwinismus, Lamarckismus), der Anthropologie, der Psychologie (Tagträumen), der Historie (geschichtliche Exkursionen führen bis zu den alten Griechen und Römern zurück), der Philosophie und ... leider auch der Theologie. Es ist ein sehr weitgespannter Begriff, den Kühne von der Soziologie hat ! Es ist eine « Lebenskunstlehre », die als Hauptaufgabe sieht : « ... daß wir uns mit der uns umgebenden Mit- und Umwelt – zwecks Vermeidung unnützer Konfliktsituationen – in ein bestmögliches Verhältnis setzen » (467). Maß und Mitte halten ! lautet die Forderung, welche dem Hauptsymptom unseres heutigen Lebensdaseins entgegengehalten wird : der Maßlosigkeit.

Eine leichte Überschätzung dieser Lebenskunstlehre stellt man freilich fest, wenn der Autor behauptet, daß sich richtiges soziales Verhalten ... weniger nach ethischen Grundsätzen und Idealen, als nach faktisch gesetzten sittlichen Normen richte (108). Zwischen Theologie und Soziologie gibt es die Sozial*ethik*, die das natürlich gute, sittliche (auch soziale !) Handeln zum Gegenstand hat ; dieses auf das Leitprinzip des « Gemeinsam überwiegend Menschlichen » allein zurückführen zu wollen (109), geht nicht an.

Die klare Sicht des Autors in den Fragen der Technik (3. Abschnitt) ist hervorzuheben. Deutlich hat er die Gefahr ins Auge gefaßt, die durch die Zunahme an mannigfachen Produktions- und Konsumationsreizen entstanden ist : die Erschwerung der richtigen Auswahl aus dem so gehäuften Überflüssigen (162). Mit dem Hinweis auf die « Sicherheitsmanie » vermerkt er den Umschwung seit dem Kriege. Nicht mehr « gefährliches » Leben, sondern möglichst freies, aber sicheres Leben ist heute Lebensprinzip ! (163) Er zeigt auch den Zusammenhang zwischen Technik und Unsicherheit auf : Die Anbetung des Überirdischen, also auch Gottes, wird ... durch eine « Anbetung » des Irdisch-Materiellen, eben des technischen Wunders, ver-

drängt. Hier gibt sich der Autor als guter Diagnostiker zu erkennen, als unvollkommener Therapeut jedoch, wenn er nichts anderes als eine « ständige Erhaltung und Festigung des Überwiegend-Menschlichen » durch die Kunst der Persönlichkeitsentfaltung anstrebt (ebd.) – sein *ceterum censeo*, das sich durch das ganze Buch hindurchzieht.

Der Systemaufbau der Soziologie wird durch die Verknüpfung des *Ist*mäßigen der Umwelt mit dem *Soll*mäßigen zum *Kann*mäßigen vollzogen (255). Unter « Gesellschaft » wird nicht bloß eine wechselseitige persönliche (Mensch zu Mensch-)Verbindung, sondern zugleich auch ein sachlich bedingtes Polaritätsverhältnis des Ich zur (Mensch-Ding-)Umwelt verstanden (267). Diese Ansicht dürfte, so neu sie auch ist, sehr schwer zu vertreten sein.

Nach der Erklärung der grundlegenden Kategorien der Soziologie und der Gesellungs- und Lebenssphären wendet sich Kühne den sozialen Beziehungen des menschlichen Geistes zu, dem allerdings durch folgende Behauptung die Souveränität entzogen zu werden scheint : « Nur alles Naturhafte ist beständig und unveränderlich, alles Geistige dagegen unbeständig und veränderlich » (328).

Die – besonders *ethischen* – Normen werden als eine Art « gemeinsamen Nenners » verstanden, deren formende und lebensgestaltende Kraft ... zum großen Teil (wenn auch nicht ausschließlich) auf der Sanktion (Strafe) beruht (331).

Auch die Theologie des Autors krankt an der (Nur-)Menschlichkeit. Er findet Gott nicht im Jen-, sondern im Diesseits ; der Mensch braucht keinen Gott über, sondern in sich. Gottlose Menschen im eigentlichen Sinne gibt es darum überhaupt nicht, denn wir können « nur insoweit ohne ihn leben, wie er ohne uns existieren kann » (435). Eine solche Auffassung hat natürlich schlimme Folgen : « Eine Verbindung zwischen Gott und dem Menschen gibt es nur *während* unseres (auch Innen-)Lebens selbst, nicht aber vor oder nach diesem Leben ... Gott hinieden ist nicht der Allmächtige, Absolute, der den Menschen aus dem « Nichts » geschaffen hat, sondern er ist der menschgewordene, der den Menschen nach seinem Bilde schuf. Wie sollte der Mensch überhaupt göttlichen Wesens (Gnade usw.) teilhaftig werden können, wenn er aus dem Nichts stammt ? » (436).

Im zweiten Hauptteil wird die Lehre von den sozialen Prozessen behandelt. Im Gegensatz zu anderen Autoren (L. v. Wiese) jedoch sieht Kühne den « sozialen Prozeß » als eine Wirkung der schon vorhandenen, grundlegenden und als Ursache zu verstehenden sozialen Beziehung, nämlich der Ich-Umwelt (Du)-Beziehung (155), die er im ersten Hauptteil schon erklärt hat. Dem ebenfalls im ersten Teil grundgelegten Gedanken folgend, gibt es Prozesse der *Anpassung*, der *Auslese* und der *Mischung* beider, in zwölf Hauptformen eingeteilt. Nacheinander werden die Formen der von überwiegend negativen und positiven Merkmalen bestimmten Prozeßgattungen besprochen ; um nur einige zu nennen : die Prozesse des Alters, der Jugend, der Indiskretion, der Auslese sowie die Prozesse der Vermassung, der Ersatzbefriedigung, der Fehlanpassungen, des Krankseins, des Witzes und Humors usw.

Der Toleranz als sozialer Annäherungs-, Kompromiß- und Duldungstendenz widmet er einen eigenen Abschnitt, stellt sie doch ein « Prinzip des sozialen Verhaltens » dar – wenn auch kein absolutes, sondern nur ein relatives, da sie sonst in Charakterlosigkeit entartet (742). Weit ausladende Exkursionen führen auch hier wieder bis zu den ägyptischen Skulpturen und zur griechischen Olympiade, zu Calvinisten, Protestanten und Katholiken, zum mittelalterlichen Pranger und zum Schierlingsbecher des Sokrates. Manchmal kann man sich des Eindruckes nicht erwehren, daß man hier de omni re scibili unterrichtet werden soll.

Auch der Abschnitt über die sozialen Kontaktmöglichkeiten vermag den verlorengegangenen Kontakt zwischen Leser und Buch nicht mehr herzustellen. Erst das Kapitel über den « einsamen Menschen » versöhnt wieder, weil hier wieder Wesentliches gesagt wird, weil im Zeitalter des Massenmenschen « die Kunst des Alleinseins » selten geworden ist. Viele Hinweise – u. a. auch auf die katholischen Exerzitienhäuser (777) – werden gegeben, diese Kunst wieder zu erringen. Doch macht die abschließende Bemerkung alles wieder zunichte : « Gerade das beweist aber so erst recht, daß diese Kunst – jedenfalls auf die Dauer gesehen – im Grunde eine ungewohnte, unnatürliche, ja unmenschliche und damit letzten Endes außer- oder übersoziale Kunst ist, welche nur in gewissen Grenz- (z. B. Krankheits-, Alters-, beruflich bedingten usw.) Situationen, noch mehr aber in ausgesprochen anormalen Lebenssituationen sich zu bewähren vermag » (779).

Zusammenfassend muß anerkannt werden, daß in diesem Werk eine unübersehbare Fülle an Material zusammengetragen und bearbeitet (manchmal nur gestreift) worden ist ; unübersehbar aber, weil sie nicht straff gegliedert und geordnet werden konnten, weil sich aus dieser Unordnung oftmalige Wiederholungen ergeben mußten, die aber immer durchsetzt sind von der Zentralidee des Autors : die Soziologie als Lebenskunstlehre aufzufassen, die das Gemeinsam überwiegend Menschliche herausarbeitet, die die soziale Persönlichkeit zu bilden hat. F. M. Schmölz OP

Wörterbuch der Politik, Heft VII : **Ehe und Familie** (1). Grundsätze, Bestand und fördernde Maßnahmen. Hrsg. v. Alice u. Robert Scherer und Julius Dorneich. – Heft VIII : Ehe und Familie (2). Die Familie im Recht, Familienpädagogik, die Familie in der Gemeinschaft. Hrsg. v. Julius Dorneich. – Herder, Freiburg 1956-59. X Seiten, 296 Spalten ; XII Seiten, Sp. 297-808.

Das Werk erscheint im Rahmen des « Wörterbuchs der Politik ». Entsprechend dem Zweck dieser Sammlung will es also zunächst orientieren und eine gesicherte Doktrin bieten. Das vorliegende Heft VII zeichnet sich nun ganz besonders durch die einem Wörterbuch entsprechende Knappheit und Übersichtlichkeit aus. In der Einführung gibt R. Scherer die allgemeinen philosophischen Prinzipien. Der darauf folgende erste Teil ist mehr theologisch gehalten : Ehe als Sakrament, als Gnadenstand, Liturgie der Eheschließung, Ehemoral, Eheenzyklika, Ehe im Kirchenrecht, Evangelische Stellungnahme zum Ehe- und Familienrecht. Einzig der Abschnitt : « das

sittliche Gesetz der Ehe » sprengt den theologischen Rahmen. Der Traktat über die Ehe im Kirchenrecht hätte zugunsten der Ehemoral (« das sittliche Gesetz der Ehe ») geringeren Platz einnehmen können. – Der zweite Teil ist eine beachtliche Tatbestandsaufnahme über die Verhältnisse der Familie in der Deutschen Bundesrepublik. – Der dritte Teil ist sozialwissenschaftlich von besonderem Interesse, da hier Maßnahmen und Einrichtungen zur Förderung der Familie zur Sprache kommen. Besonders sei auf die Abschnitte über « Familienpolitik » hingewiesen. Allerdings ist auch hier ein klein wenig zu bedauern, daß dem gründlichen Artikel von J. David nicht mehr Raum konzediert worden ist, weil gerade hier vom katholischen Standpunkt eine schwere Frage vorliegt : Familienpolitik im Rahmen der Wirtschaftspolitik.

Das Heft wird um seiner Vielseitigkeit in der Problemstellung und der Gründlichkeit der Bearbeitung willen niemanden enttäuschen, der sich über den katholischen Standpunkt bzgl. Ehe und Familie orientieren will.

Auch die Fortsetzung (H. VIII) breitet ein geradezu gigantisches Material vor dem Leser aus : Familie im Volk, Krisen und Zerfallserscheinungen der Familie, rechtliche Stellung und Schutz der Familie, Wirtschaftliche Sicherung der Familie, Familienheim, Erziehung zur und in der Familie, Familie und Schule. Die Gedanken überschneiden sich teilweise mit dem vorigen Heft, so vor allem bzgl. der Sozialleistungen zugunsten der Familie. Anderseits versteht man gut, daß eine einheitliche Planung eines so ausgedehnten, praktischen, im Zug der Ereignisse sich befindlichen Themas nicht so einfach ist. Die vergleichenden Hinweise auf nicht-deutsche Länder (Schweiz, Österreich, USA, Japan, Sowjetrußland, China) sind wertvoll. Bei der Behandlung der Familienrechtsreform in der Schweiz wird implicite allerdings sehr zugunsten der von den deutschen Bischöfen verworfenen Gleichberechtigung gesprochen. Man vermißt übrigens in der Familienrechtsreform das grundlegende Werk von A. Ziegler, Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie (1958), das auf jeden Fall den katholischen Standpunkt besser widergibt als manches andere. Das Literaturverzeichnis ist sehr ausgiebig. Unter den Nachschlage- und Sammelwerken S. 754 hätte die Soziale Summe Pius' XII. (Paulusverlag Freiburg/Schw.) wohl nicht fehlen dürfen, da dort der Traktat über Ehe-Familie-Hausgemeinschaft-Frauenfrage immerhin über 350 Seiten einnimmt.

A. F. Utz OP

Rother, Siegfried : Die religiösen und geistigen Grundlagen der Politik Huldrych Zwinglis. Ein Beitrag zum Problem des christlichen Staates. (Erlanger Abhandlungen zur mittleren und neueren Geschichte, N. F. 7.) – Palm u. Enke, Erlangen 1956. VII-149 S.

Cette étude fortement charpentée est essentiellement un ouvrage à thèse qui présente Zwingli comme le fondateur du protestantisme politique et s'efforce de mettre en relief l'unité profonde de sa personnalité, de sa pensée théologique et de son œuvre religieuse et politique. Il apparaît comme le fondateur du protestantisme politique. « Wir verstehen darunter die aus dem Bewußtsein der Einheit von christlichem Glauben und Handeln entspringende Bereitschaft und Verpflichtung zur Gestaltung des staatlichen,

kulturellen und sozialen Lebens nach den Grundsätzen der evangelischen Überzeugung, das Geltendmachen der religiösen Weltanschauung auch in der Formung des menschlich-politischen Daseins » (S. 8).

L'auteur examine successivement la conscience que Zwingli a de sa mission, sa conception du Royaume de Dieu, de l'Eglise et de l'Etat, et enfin sa doctrine de la prédestination. Z. apparaît avant tout comme un homme de pensée et d'action très conscient de sa qualité d'instrument de Dieu pour une mission bien déterminée et du caractère prophétique de son inspiration. « Zwinglis Selbstbekenntnis, sich als Werkzeug Gottes zu verstehen, ist aus der Tiefe seiner persönlichen Glaubensüberzeugung gesprochen ; sie war immer in ihm lebendig und hat ihn zutiefst erfüllt » (S. 28). « Für den Willensmenschen Zwingli ist der Wille Gottes zu der bewegenden Kraft seiner eigenen tätigen Persönlichkeit geworden. Gottes Sache wird die seine und sein Wirken wird zum Handeln Gottes durch ihn » (S. 29). Il se distingue sur ce point de Luther : « Für Luther war der Mensch ein Gefäß (vas) für Gott, von dem Vertrauen erfüllt, daß Gott selbst, gleichsam ohne den Menschen, schon alles recht machen werde ... Zwingli dagegen verstand sich selbst und den Menschen als das Werkzeug, durch das Gott als Medium sein Werk ausführt » (ibid.). Ce volontarisme au service de l'œuvre divine se fonde d'ailleurs sur un déterminisme inconditionné (S. 32).

Z. est très conscient du caractère prophétique de sa mission, mais la perspective eschatologique est chez lui à l'arrière-plan. « Besonders eigentümlich für das zwinglische Denken ist das starke Zurücktreten der Eschatologie in seiner theologischen Lehre und das fast völlige Fehlen der Ausrichtung des menschlichen Handelns auf die Jenseitserwartung » (S. 71). Toute l'activité combative de l'homme zwinglien est « darauf ausgerichtet, als Werkzeug Gottes nach dessen Willen das Diesseits umzugestalten » (ibid.). La conception zwinglienne du Royaume de Dieu est particulierment révélatrice de sa position. « Das Reich Gottes ist ein aktuelles, aktives Geschehen das auf Erden hier und jetzt in Erscheinung tritt und sich verwirklicht » (S. 97).

« In der Auseinandersetzung mit den geistigen Anschauungen seiner Zeit kämpft Zwingli um ein rechtes Verständnis des Wesens des Gottesreiches gegen zwei Fronten : gegen den Spiritualismus der reinen Innerlichkeit des Luthertums und den massiven Realismus der chiliastischen Täuferbewegung ... Das Reich Gottes ist für Zwingli nicht allein eine geistige Realität, die unsichtbare Kirche als die Gemeinschaft der Gläubigen, in der der Christ sein Glaubensleben führt. Der Gläubige, der im Raum der Geschichte als Werkzeug Gottes das Irdische gestaltet, um es immer stärker im christlichen Geist umzuformen, wirkt vielmehr nach Zwinglis Überzeugung durch dieses Tun mit am Kommen des Reiches Gottes » (S. 102).

Selon cette conception, l'État est avant tout une force au service de l'établissement du Royaume de Dieu. « Die dem geschichtlichen Wandel unterliegende Ordnung des Staates verkörpert nach Zwinglis Sicht nicht in sich das Reich Gottes, wohl aber hat sie als von Gott bestellte Hüterin des Friedens und der Billigkeit die Aufgabe, dem Reich Gottes den Weg zu bereiten » (S. 110). « Zwingli bejaht den Staat als eine von Gott gestiftete

Ordnungsmacht und als ein zweckvolles Organ in den Händen der göttlichen Vorsehung » (S. 111). Il forme avec l'Eglise un organisme. « Staat und sichtbare Kirche sind für ihn zwei Glieder des gleichen Organismus. Sie haben verschiedene Aufgaben zu erfüllen ; beiden aber ist der ihnen von Gott gegebene Auftrag gemeinsam, im Dienste der Ehre Gottes zu stehen » (S. 112).

La troisième partie de l'ouvrage est à bien des égards la plus caractéristique. Il s'agit de la place qu'occupe dans la pensée de Zwingli la doctrine de la prédestination telle qu'elle est exposée dans le « De Providentia Dei anamnema ». L'auteur prend nettement position au sujet de ce problème des plus controversés. Le prof. Brunner par exemple y voit « einen Fremdkörper in der sonst so klar biblischen Lehre des Reformators ». (Die christliche Lehre von Gott, Bd. I, S. 350, cité par l'auteur p. 115.) Tout autre est la position de Rothe. « Die Prädestinationslehre bildet das Kernstück der Theologie Zwinglis. Sie ist die letzte Konsequenz eines Gottesbildes, welches im gläubigen Erkennen Gott als die höchste Freiheit und unbegrenzte Allmacht erfährt. Diese Erkenntnis ist jedoch nicht eine eigenständige Leistung der autonomen menschlichen Vernunft. Nur der Gläubige, d. h. der Erwählte, so lehrt Zwingli, wird unter der Leitung des Geistes Gottes zur Gotteserkenntnis geführt. Es ist also ein Gotterkennen und Gottdenken im Glauben » (S. 118). « Die Eigenart der Zwinglischen Prädestinationslehre, insofern sie sich von der calvinischen und lutherischen unterscheidet, scheint uns in Folgendem zu bestehen : Während Luther und Calvin eine metaphysische Determination vertreten, lehrt Zwingli in gleicher Weise auch eine psychologische Determination von Oben. » « Gott erwählt nicht nur in freier Entscheidung den einen zur ewigen Glückseligkeit und verurteilt den andern zur ewigen Verdammnis, wie dies der Begriff der doppelten Prädestination besagt ; er ist es auch, der den Willen des Menschen entweder zum Guten oder Bösen bewegt » (S. 121). « Nach Zwinglis Lehre muß ... Gott auch das Böse im Menschen wirken. Die logische Folgerung, die sich daraus ergibt, daß Gott auch der Urheber des Bösen sei, biegt Zwingli freilich mit der Begründung ab, daß Gott außerhalb des Gesetzes stehe » (S. 121 f.).

Telle est dans ses lignes essentielles la doctrine de Z. telle qu'elle est présentée par l'auteur. Il y aurait encore bien des choses intéressantes à glaner dans cet ouvrage, par ex. la position de Z. à l'égard de l'humanisme érasmien (S. 30 f., 57 ff.), un essai de comparaison entre le prophétisme de Z. et celui de Savonarole (S. 66), etc. Un index des noms cités faciliterait d'ailleurs une telle recherche. On peut se demander en guise de conclusion si l'auteur n'a pas donné à la pensée de Z. plus d'unité et de cohérence qu'elle n'en possède en réalité. En ce qui concerne le fond des choses, le théologien catholique ne peut que rejeter la doctrine de la prédestination professée par le réformateur de Zürich. On comprend aisément la tendance de certains théologiens protestants à en diminuer la portée et la signification dans son oeuvre. On ne peut que regretter aussi chez Zwingli la méconnaissance totale des valeurs contemplatives si essentielles à la vie chrétienne, l'absence de perspective eschatologique. Il y a par contre une réelle grandeur dans la conception zwinglienne de l'engagement actif et total du chrétien pour la cause du Royaume de Dieu et une idée très juste dans l'affirmation

si fondamentale chez lui qu'un christianisme authentique doit pénétrer tous les domaines de l'existence, y compris la vie sociale et politique. L'ouvrage de R. ouvre des perspectives et fait penser, c'est bien le meilleur éloge qu'on en puisse faire.

M. Gétaz OP

Aszetik – Mystik

Structures et liberté. XXV[e] anniversaire des Etudes Carmélitaines. (Les Etudes Carmélitaines.) – Desclée de Brouwer, Bruges 1958. xxv-284 p.

Cet important cahier des « Etudes carmélitaines » contient le texte des rapports présentés au 10[e] congrès de psychologie religieuse, au centre de Séchelles, du 30 août au 2 septembre 1956. On ne saurait mieux en exprimer les intentions et les résultats qu'en reproduisant ces lignes par lesquelles M. O. Lacombe conclut tout l'ensemble : « Spirituelle notre liberté n'est pas pour autant désincarnée, si elle s'enracine en la raison, laquelle assume tous les degrés de l'être, y compris les degrés irrationnels : nous parlons bien entendu de la raison profonde, ontologique, non de la raison superficielle, et technicienne. Plusieurs des exposés qui se sont succédés au cours de cet ouvrage nous ont montré le délicat entrelacement de l'indétermination et de la structure, et nous avons assisté à une sorte de montée, par approches graduelles, vers les régions supérieures de l'être. En consonance avec ce cahier tout entier, nous avons voulu établir, à notre tour, que la liberté n'apparaît qu'avec et à l'intérieur des structures les plus fermes et les plus fines de l'ordre universel » (p. 281).

Chacun des travaux que contient ce volume mériterait, à un titre ou à un autre, de retenir l'attention. Les principaux aspects du conditionnement de la liberté par les structures, – spirituelles, physiques, psychologiques, sociales, surnaturelles –, y sont examinés avec compétence et exigence d'esprit, et la liberté ne sort pas de cet examen niée ni amoindrie, mais exactement située.

Signalons particulièrement l'article si suggestif de M. le professeur *Massignon* « Le vœu et le destin », où de façon profonde, parfois abrupte, est traité le problème du conflit entre la vocation personnelle et les obligations à l'égard du milieu. Et aussi le bel article de *Mgr Journet* « La liberté dans l'Eglise », où l'éminent ecclésiologue situe, selon sa manière et selon une doctrine désormais largement connue et admise, à une très grande hauteur le problème des conflits possibles – quoique accidentels –, entre la liberté chrétienne et l'autorité de l'Eglise. Nous ne pouvons pas non plus omettre de signaler la remarquable étude du R. P. *Lucien-Marie de saint Joseph* « Structure de l'expérience mystique », dans laquelle, sans aucun compromis, sans aucun amoindrissement, la réalité transcendante de l'expérience mystique est mise en rapport avec les structures psychologiques, caractérielles et acquises. Il y a là un vaste champ d'investigations, et la promesse de découvertes, d'approfondissements et de mises au point du plus haut intérêt en théologie mystique.

Enfin, bien que n'apparaisse pas très clairement sa place dans l'ensemble, de l'ouvrage – on ne voit pas en effet que la Providence et la Prédestination puissent être considérées, à quelque titre que ce soit, comme des « structures » –, l'article du P. *Philippe de la T.* « Notre liberté devant Dieu » appelle de la part d'un thomiste un examen attentif. Il se présente en effet expressément comme un « retour à la sobriété de saint Thomas » par un rejet simultané du « thomisme » et du « molinisme ». On ne saurait dire que le résultat soit très satisfaisant, et que le rejet décidé de toute forme de réprobation – négative aussi bien que positive –, « ante praevisa demerita » apparaisse plus clairement qu'auparavant compatible avec l'affirmation non moins décidée de la prédestination « ante praevisa merita ». Et de même celle de l'efficacité de la grâce avec celle du pouvoir de la rendre inefficace (« Jamais je ne rends la grâce efficace, mais je puis la rendre inefficace »), et on éprouve une certaine irritation à voir une fois de plus éluder le problème, comme si « thomistes » et « molinistes » avaient été seulement victimes d'un vertige de complication devant un problème en lui-même simple. En effet, si Dieu, *avant toute prévision de mérites*, ordonne quelqu'un à la gloire, – c'est-à-dire à tel degré de gloire, terme d'un tel processus spirituel –, et si cette ordination est inflexible, comment admettre en même temps que cet homme aurait réellement pu rendre inefficace la grâce qui lui a fait mériter ce degré de gloire, à moins d'introduire au principe de cette ordination la *prescience* de la non-résistance concrète, ce qui est le molinisme qu'on rejette énergiquement ? Et comment alors maintenir que celui que Dieu n'ordonne pas de la sorte à la gloire n'est pas réprouvé « ante praevisa demerita » ? Comment, en outre, prétendre que par cette négation on retourne à saint Thomas, qui, dans la q. 23 de la Somme (a. 3 ; a. 5 ad 3) affirme expressément cette réprobation ? L'auteur cite le commentaire aux Romains, dans lequel saint Thomas admet la « praescience des démérites » comme raison de la réprobation « ex parte poenae », mais dans la Somme, il explicite la distinction à laquelle fait allusion ce « ex parte poenae », attribuant deux effets à la réprobation : « unde reprobatio non nominat praescientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem ; sicut et Providentia, ut supra dictum est. Sicut enim praedestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam ; ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis proenaem pro culpa » (I^{a} q. 23 a. 3). Et dans l'ad 1 il définit ainsi la réprobation : « In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita aeterna, dicitur eos habere odio vel reprobare. » On dira aussitôt : oui, mais s'il ne veut pas pour eux la vie éternelle c'est à cause de leur péché. Comment nier pourtant que, s'il avait voulu pour eux ce bien, ils n'auraient pas péché ? Comment surtout éviter cette conséquence : si quelqu'un atteint la vie éternelle c'est d'abord et avant tout parce que Dieu, avant toute considération de ses mérites, l'a voulu et l'y a ordonné ; si donc quelqu'un fait obstacle à son salut et par ses péchés mérite d'être exclu de la vie éternelle, c'est le signe que Dieu n'a pas voulu pour lui ce bien et ne l'y a pas ordonné, car le vouloir divin ne connaît pas d'échec. D'ailleurs sur ce point la pensée de saint Thomas est explicite : « sed quare hos elegit in gloriam et illos reprobavit non habet rationem nisi divinam

voluntatem » (a. 5, ad 3). Comment peut-on écrire « qu'il faut tenir *avec saint Thomas*... que les démérites encourus, dans le refus des grâces, sont bien eux, la cause première de la damnation, *sans qu'il y ait eu de réprobation positive ni négative antécédente comme indépendante de ces démérites* »[1] (art. cit. p. 71) : cette manière un peu hautaine de ramener les thomistes à saint Thomas ne trouverait quelque justification que dans une attention scrupuleuse au texte même de saint Thomas.

Le moyen de toute cette démonstration est moins bon que l'auteur ne semble le croire. Il se ramène à la critique de la notion de « péché futurible », qui serait la clef commune de la position thomiste et de la position moliniste, et qui serait une contradication dans les termes. Exorcisée cette pseudo-notion, le problème de la prescience de ces péchés futuribles ne se pose plus, et les deux solutions prépondérantes qui en ont été proposées, – la science moyenne de Molina et les décrets prédéterminants des thomistes –, s'évanouissent ensemble.

Ceci est assez surprenant, car les décrets prédéterminants servent à résoudre d'abord le problème de la connaissance par Dieu des existants : « effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt, secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius » (I^a q. 19 a. 4). C'est par un biais qu'ils s'étendent jusqu'au péché : car, la volonté de Dieu étant pleinement efficace et sa science infaillible, il faut nécessairement reconnaître que le bien, dont le mal qui arrive en fait est la privation, n'a pas été prédéterminé, et s'il n'a pas été prédéterminé c'est que Dieu ne l'a pas voulu. Mais on voit que s'ils s'étendent jusqu'au péché *ce n'est nullement au péché futurible, c'est au péché réel*. La manière dont l'auteur présente l'opposition entre le molinisme et le thomisme est purement fictive, et on ne comprend même pas comment il a pu l'imaginer et s'y arrêter : car le décret permissif qu'il combat n'a jamais, chez aucun thomiste, concerné le péché futurible.

Cette notion de futurible a été introduite dans le débat par Molina, car elle est essentielle dans son système, le futurible étant l'objet même de la science moyenne. Si elle a été acceptée par les thomistes c'est justement pour nier qu'un acte libre, et donc un péché, soit un futurible au sens de Molina, c'est-à-dire le seul sens que l'auteur connaisse et propose comme allant de soi : « Il faut distinguer le conditionné possible et incertain du conditionné possible et certain ou futurible. Si la situation S est donnée, F sera sûrement donné » (p. 48). Mais aucun thomiste, réel, futurible ou possible, ne saurait accepter qu'un acte libre, et donc un péché, soit cela, et les incombrables et interminables dissertations qui depuis 1588 ont été consacrées à critiquer la science moyenne se ramènent finalement à cette négation. Aussi est-il surprenant au-delà de toute expression que l'auteur ait vraiment cru mettre en difficulté les thomistes par sa négation du « péché futurible ».

Non, c'est du péché réellement arrivé qu'il s'agit, et c'est de celui-là

[1] C'est moi qui souligne, pour marquer que mon désaccord porte, non sur la première partie de la proposition (à savoir que les démérites encourus sont la cause première de la damnation) mais sur la négation de la réprobation négative.

seulement qu'il peut y avoir décret permissif. Et si on nie le décret permissif, on doit expliquer comment Dieu « sait » que, parmi la multitude des péchés possibles celui-là est passé au plan de l'existence, car si le « néantement » lui-même est non-être, initiative de néant, il n'est que trop réel, existentiel, que celui-ci, hic et nunc a « néanté ».

La science moyenne en est un essai d'explication. Le P. Philippe de la T. n'en veut pas et sur ce point nous sommes bien d'accord. Mais ni lui, ni aucun autre n'a jusqu'à présent proposé à ce problème précis une solution valable qui excluant la science moyenne, éviterait aussi le décret permissif.

Ce n'est pas que j'admette pour mon compte la position de Jean de S. Thomas. Elle n'est pas logique, quoiqu'en dise l'auteur, parce qu'elle comporte une incohérence grave dans l'affirmation simultanée de la volonté salvifique universelle et d'une volonté positive, précédant toute connaissance du péché, d'exclure certains du Royaume, laquelle est incompatible avec elle. Mais ce n'est pas le lieu ni le moment de développer cette affirmation, et de montrer comment une telle incompatibilité est écartée par une notion de la réprobation négative qui ne comporte pas encore la volonté de punir et donc d'exclure du Royaume.

Ce cahier célèbre le 25e anniversaire de la nouvelle série des « Etudes carmélitaines » et de la brillante direction du R. P. Bruno de J. M. Que ce dernier reçoive ici à cette occasion nos félicitations et nos vœux.

J.-H. Nicolas OP

Gardet, Louis: Thèmes et textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée. (Sagesse et Culture, collection dirigée par J. Maritain.) – Alsatia, Paris 1958. 219 p.

Poursuivant ses travaux de mystique comparée, M. L. Gardet aborde une fois encore dans ce livre le problème que pose au chrétien l'existence incontestable d'expériences mystiques étrangères au christianisme, – et dont un choix de très beaux textes, dans la seconde partie de l'ouvrage, nous met sous les yeux l'émouvant témoignage. Disciple de J. Maritain, disciple en ces matières devenu lui-même un maître, M. L. Gardet s'attache ici à *distinguer pour unir*. La grande distinction qu'il propose, et qu'il justifie par une analyse métaphysique très pénétrante de l'expérience du *moi*, et de l'*exister* dans le moi, est celle qu'il faut absolument faire entre mystique *naturelle* et mystique *surnaturelle*. Imprudents et ignorants sont ceux qui rejettent, au nom de la transcendance de Dieu, l'authenticité de tant d'expériences mystiques qui ne se réclamant aucunement de la grâce se présentent comme le terme d'un effort naturel. Mais beaucoup plus imprudents encore, et plus dangereusement ignorants, ceux qui au nom d'une similitude phénoménologique des expériences mustiques les plus diverses, s'imaginent qu'on peut pénétrer dans les profondeurs de Dieu en se mettant à une autre école que celle du Christ. Car, sous les similitudes superficielles, il y a une diversité radicale entre une mystique dont le terme est « au niveau ontologique des activités spirituelles de l'âme», et une mystique dont le terme est l'*Autre*, infiniment transcendant, et qui ne saurait être atteint s'il ne se donne soi-même d'abord. Parmi les remarques profondes qui abondent dans ces pages

si denses, notons celle-là : « La passivité de l'âme unie à Dieu ne peut donc s'acquérir, car une passivité acquise a pour moyen formel le vide, non plus un amour qui est un don, et ce fût là sans doute l'erreur expérimentale du quiétisme » (p. 24).

Nul plus et mieux que M. L. Gardet, et spécialement dans cet ouvrage, ne fait ressortir combien l'expérience mystique surnaturelle est un don de grâce, et combien de ce fait, malgré des apparences qui trompent un grand nombre aujourd'hui, les voies de la mystique naturelle, loin de conduire à une authentique expérience de Dieu, tendent en fait à s'en éloigner. Et pourtant, sa longue et sympathique familiarité avec les mystiques du dehors, surtout musulmans, lui fait pressentir et presque, en certains cas, déceler chez quelques-uns d'entre eux, une présence, qui n'est pas seulement de soi-même à soi-même dans l'absolu créé de l'exister, mais d'un *Autre*, de Dieu même. C'est que la grâce n'est refusée à aucun homme de bonne volonté, et qui empêcherait que cette grâce, chez ceux du dehors aussi s'ils y sont fidèles, conduise à l'union mystique ? Dans ce cas ce juste secrètement suivra, ou croira suivre, les voies de la mystique naturelle, les seules qui soient ouvertes à sa recherche consciente. Mais une main inconnue secrètement le conduira à une expérience plus haute. L'erreur consisterait à croire que ces voies, par elles-mêmes, conduisent là et qu'on peut sans danger les prendre, même si on a reçu avec la foi la possibilité de connaître les voies véritables, celles de la grâce, celle par lesquelles Dieu vient à l'âme qui l'attend.

On notera aussi la très fine distinction entre l'expérience poétique et l'expérience mystique, même naturelle, et les raisons pour lesquelles la première si aisément donne le change.

Ainsi préparé, éclairé, armé d'un critère sûr de discernement, le lecteur pourra aborder les textes très beaux qui, de façon si émouvante témoignent de ce désir passionné d'union à l'absolu, qui est ce que la nature humaine a de plus noble et à quoi Dieu répond quand il se donne lui-même, car il est le seul Absolu véritable. J.-H. NICOLAS OP

Truhlar, C. V., SJ: Antinomiae vitae spiritualis. (Collectanea spiritualia, 4.) – Universitas Gregoriana, Romae 1958. IV-281 p.

Voici un ouvrage qui traite de la vie spirituelle sous un angle original et intéressant. Il se donne pour objet les antinomies de la vie spirituelle, ou plutôt son caractère foncièrement paradoxal, manifesté en six antinomies choisies par l'auteur.

C'est ici que le lecteur commence à se sentir gêné. Pourquoi ces antinomies là, et non pas tant d'autres qui se rencontrent aussi ? L'auteur répondra qu'il a usé du droit de choisir son sujet : mais on pourrait désirer que la raison de son choix nous soit exposée et qu'au lieu d'une sèche proposition de chaque problème, et de l'affirmation de son existence, l'importance qu'il a en fait dans la vie spirituelle soit mise en relief.

Ne pourrait-on pas demander encore beaucoup plus ? Que ces diverses antinomies, qu'on pourrait multiplier, soit ramenées à une antinomie fondamentale, comme on pressent bien que cela est en fait. Au lieu de solu-

tions particulières à des problèmes partiels, on aurait un principe universel de solution qui éclairerait tous les problèmes.

Ce n'est pas que chacun des problèmes abordés, – antinomie entre les exigences du christianisme et la faiblesse du chrétien ; entre la mortification et l'épanouissement des dons de nature ; entre l'idéal de la transformation du monde et celui de la fuite du monde ; entre l'action et la contemplation ; entre l'affirmation de soi et la négation de soi ; entre la simplicité et la prudence –, ne mérite une étude propre. Ce qui gêne, c'est de les voir ainsi artificiellement réunis, et traités à part, sans que soit montré ni cherché aucun rapport de l'un à l'autre. De les voir traités si brièvement aussi, et résolus d'une manière si superficielle et si peu convaincante. Ce n'est pas par un compromis, c'est par un dépassement que se résolvent véritablement les antinomies vitales. Et justement cet effort de dépassement aurait certainement conduit l'auteur, et ses lecteurs, à un principe supérieur commun d'unification. J.-H. Nicolas OP

Truhlar, Carolus Vladimirus, SJ: Structura theologica vitae spiritualis. (Collectanea spiritualia, 7.) – Gregoriana, Romae 1958. VIII-219 p.

Dans ce nouvel ouvrage le P. T. continue à livrer au public l'essentiel de son enseignement à la chaire de Théologie spirituelle de l'Université Grégorienne. C'est un traité complet qu'il nous propose ici, selon un plan minutieusement établi, et exposé dans une table de matières si détaillée que l'on n'aura nulle peine, soit à retrouver un passage soit à chercher la solution de l'auteur pour chacun des nombreux problèmes dont il s'occupe. Cette rigueur de composition est un grand mérite du livre, même si l'on éprouve quelque peine à comprendre les raisons qui ont fait choisir cet ordre.

La première partie du livre est une étude de la nature et de la méthode de la théologie spirituelle. L'auteur tient à lui assurer un statut scientifique propre, qui la distingue de la théologie morale, mais il n'accepte pas la solution que J. Maritain autrefois avait proposée de ce problème, par la distinction entre deux instances de la science morale selon deux manières, l'une proche, l'autre lointaine, de concerner l'agir. Il ne veut pas davantage de la solution, si étrange en effet, qui abandonne à la théologie morale ce qui est du précepte, pour réserver à la théologie spirituelle le surérogatoire. Il se rabat alors sur la solution du P. de Guibert, qui donnait à la théologie spirituelle pour objet l'*intensification* de la vie spirituelle : ce qui n'est guère satisfaisant pour l'esprit, car de quoi la vie spirituelle serait-elle l'intensification, sinon de la charité, qui est le sujet principal de la théologie morale ? Les deux théologies, il faut le reconnaître, traitent du même agir et des mêmes vertus, parce qu'il n'y a qu'une fin de la vie chrétienne, et s'il était impossible, – ce que pense l'auteur et que je ne pense pas –, de traiter de ce même agir à des degrés différents de praticité, il vaudrait mieux confesser qu'elles ne se distinguent pas.

Il y a trop de choses dans ce bref ouvrage pour qu'on n'ait pas souvent l'impression que les plus graves problèmes y sont trop rapidement et superficiellement traités : cela est particulièrement sensible pour le chapitre con-

sacré à la prière, dans lequel la contemplation infuse est délibérément écartée, comme n'appartenant pas à la vie chrétienne ordinaire, et cela sans aucune justification, sans aucune mention des discussions auxquelles ce problème a donné lieu. On s'étonne aussi, à propos du *semi-quiétisme* (appellation qui, appliquée à Madame Guyon et à Fénelon, comporte déjà une prise de position, que maints travaux récents invitent à reconsidérer) de voir cités les *articles d'Issy* parmi les documents du Magistère ecclésiastique : quoiqu'il en soit de leur valeur intrinsèque, c'est leur conférer une autorité qu'ils n'ont jamais eue.

D'une façon générale la lecture de ce livre, qui contient par ailleurs bien des notations intéressantes et de nombreux renseignements, laisse un certain sentiment de gêne : on se demande en effet quelle est exactement la méthode de l'auteur et au nom de quoi il prend avec tant de décision des positions si tranchées. On aimerait apercevoir de façon plus claire le cheminement de sa pensée et la raison de ses options. J.-H. Nicolas OP

Génicot, Léopold: La spiritualité médiévale. (Je sais – je crois. Encyclopédie du catholique au XXe siècle, 40.) – Fayard, Paris 1958. 119 p.

Si ce petit livre témoigne de la grande érudition de l'auteur, on doit regretter qu'il tienne trop imparfaitement la promesse du titre. C'est un résumé, nécessairement très rapide, – si rapide même qu'il ne saurait être d'une grande utilité –, du développement du christianisme en Occident, de la fin de l'Empire au déclin du Moyen Age. Et, bien entendu, de cette histoire la spiritualité n'est pas exclue, mais celui qui s'attend, sur la foi du titre, à un examen des traits principaux de la spiritualité médiévale, ne trouvera que des notations éparses, ressortant souvent d'ailleurs de beaux textes longuement cités, mais il ne saura rien de précis sur ce qui caractérise la spiritualité médiévale et la différencie de celle qui la précède ou de celle qui la suit. Il aura le droit d'être déçu. J.-H. Nicolas OP

Lipski, Joannes: Extensio providentiae divinae et applicatio spiritualis secundum S. Thomam Aquinatem. – Desclée, Romae 1957. 143 p.

L'idée de prolonger la doctrine spéculative de saint Thomas sur la providence jusqu'à la pratique de la vie chrétienne, et notamment jusqu'au grand thème spirituel de l'Abandon à la volonté divine, était bonne. D'autres l'ont eue, et d'abord le R. P. Garrigou-Lagrange dans ce beau livre que cite souvent l'auteur : « La Providence et la confiance en Dieu ». Il y avait place pour d'autres études, où par exemple on aurait analysé de plus près la notion si difficile à saisir d'*abandon*. Mais vraiment on ne voit pas bien ce que cette nouvelle étude ajoute aux précédentes. Ecrite en latin, les excellentes directives qu'elle contient n'atteindront pas les simples fidèles. Au théologien elle n'apportera aucun éclaircissement, ni sur la pensée de saint Thomas, ni sur le problème du mal – traité d'une façon par trop sommaire et banale –, ni sur celui de l'Abandon. Un livre dont on se demande pour qui il a été écrit. J.-H. Nicolas OP

Hermans, Francis: Ruysbroeck l'admirable et son école. (Textes pour l'histoire sacrée choisis et présentés par Daniel-Rops.) – Fayard, Paris 1958. xiv-240 p.

Ce petit livre constitue une excellente introduction au grand mystique flamand. Une première partie retrace avec ferveur et compétence à la fois la vie si simple et si pleine du prieur de Groenendal, analyse brièvement chacune de ses œuvres, replacée dans son contexte historique et doctrinal, et expose de manière claire et attachante, non sans la défendre, de manière aussi érudite que vive, contre toutes les suspicions d'hérésies qui, depuis Gerson, si injustement, ont pesé sur elle, les articulations d'une doctrine difficile et profonde, dont beaucoup ont vécu et qui n'a pas perdu son pouvoir de séduction et d'illumination. Un bref catalogue des principales éditions et traductions termine cette première partie, à laquelle fait suite un florilège de textes, tant du Maître que de ses plus grands disciples, tout à fait propres à allumer le désir d'aborder directement leur œuvre. Il était bon qu'à tant de travaux proprement scientifiques sur Ruysbroeck s'adjoigne cette introduction qui, tenant le plus grand compte de leurs résultats, rende cette doctrine mystique, si riche et si entraînante, accessible à un plus grand nombre. On peut regretter seulement que les textes cités soient disposés selon un ordre systématique qui les arrache à leur propre contexte, et que de chacun nous n'ayons qu'un trop court fragment pour pouvoir en apprécier vraiment le sens et la portée. J.-H. Nicolas OP

Ampe, Alberto, SJ: Theologia mystica secundum doctrinam Beati Joannis Rusbrochii doctoris amabilis. In compendium redacta (Pro manuscripto). – Ruusbroec-Genootschap, Prinsstraat 17, Antwerpen 1957. 16 p.

Bref résumé en latin de la troisième partie d'un ouvrage, écrit en néerlandais, et consacré à l'étude de la doctrine de Ruysbroeck. Cette troisième partie a pour objet la doctrine mystique de l'ascension de l'âme vers Dieu.
J.-H. Nicolas OP

Jean de la Croix: Oeuvres complètes traduites de l'espagnol par le R. P. Cyprien de la Nativité de la Vierge OCD, édition établie par le R. Père Lucien Marie de Saint-Joseph, OCD. (Bibliothèque européenne.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1959. lxx-1562 p.

Thérèse d'Avila: Correspondance. Texte français par Marcelle Auclair. (Bibliothèque européenne.) – Desclée de Brouwer, Paris 1959. 900 p.

Le R. P. Lucien-Marie de Saint-Joseph vient de rééditer la fameuse traduction française des œuvres de saint Jean de la Croix par le P. Cyprien. Les seules modifications, minimes, mais intéressantes, consistent en la substitution de l'esquisse originale du Mont de perfection, tracée par saint Jean de la Croix lui-même, à la reconstitution assez arbitraire que contenaient les précédentes éditions ; en la reproduction d'un portrait du saint qui se trouve chez les carmélites d'Ubeda, et d'une copie, assez peu lisible, du Christ

dessiné par saint Jean de la Croix. Si on ajoute la reproduction d'un autographe du saint on aura signalé toutes les particularités de cette réédition.

L'éloge de cette présentation des œuvres de saint Jean de la Croix n'est plus à faire. Elle a mis à la portée du public français dans une belle et noble langue, l'œuvre capitale du Docteur mystique. Les remarquables introductions du P. Lucien l'ont rendue accessible et profitable à une foule de lecteurs qu'elle aurait sans cela rebutés, ou déconcertés, et qui au contraire ont eu la possibilité de se nourrir de cette très pure doctrine spirituelle, de se désaltérer à cette eau vivifiante entre toutes. Si une étude scientifique de saint Jean de la Croix lui-même exige toujours le recours au texte espagnol, même de ce point de vue cette édition demeure un instrument de travail utile, à cause des introductions qu'elle comporte et qui font entrer très profondément dans la doctrine sanjuaniste.

Il faut signaler aussi que cette nouvelle édition inaugure une nouvelle collection chez Desclée de Brouwer : « Bibliothèque européenne ». Cette collection ne réunira pas uniquement, ni principalement, des livres spirituels, et les titres qu'elle annonce appartiennent à la grande littérature de l'Europe. Qu'elle ait fait place aux œuvres de saint Jean de la Croix n'est pas dénué de signification : on sait aujourd'hui, et on admet, que la grande littérature n'est pas nécessairement profane, et qu'une grande œuvre religieuse peut être aussi une grande œuvre littéraire. Grâce à cela les meilleurs écrivains religieux peuvent témoigner ä Dieu et au Christ au milieu du monde de la culture.

C'est d'ailleurs par une autre très grande œuvre religieuse que la collection, si bien commencée, se continue : celle de sainte Thérèse d'Avila, dans une nouvelle traduction française, de Mme Marcelle Auclair, la célèbre biographe de la grande réformatrice du Carmel. Seul jusqu'à présent a paru le premier volume, qui contient la correspondance.

La traductrice a voulu rendre « la vivacité, la familiarité et la verdeur » du style de sainte Thérèse. Sa traduction en effet se lit beaucoup mieux, donne beaucoup plus le sentiment de la vie, que celles auxquelles on était habitué, et c'est avec joie qu'on recueille l'annonce de la parution prochaine de la suite des œuvres.

Une critique cependant : les lettres ne sont pas introduites et, dans la plupart des cas, les notes qui les complètent ne donnent que de laconiques renseignements, très insuffisants pour faire connaître les événements auxquels se reporte l'épistolière. C'est une lacune regrettable. On pourrait sans doute la combler en se rapportant à la vie de sainte Thérèse qu'a écrite la traductrice : mais l'utilisation de cette traduction eût été certainement facilitée et étendue à un plus grand nombre de lecteurs si les renseignements indispensables pour situer les lettres les plus importantes avaient été joints aux textes. Qui, mieux que Mme Marcelle Auclair, était préparée à le faire ?

Il faut signaler la très belle présentation de ces ouvrages, reliés, clairement et bellement imprimés sur du beau papier. Les œuvres qui sont présentées ou annoncées dans cette nouvelle collection reçoivent un revêtement digne d'elles.

J. H. Nicolas OP

Larkin, Ernest E., OCarm. : A study of the Ecstasies of the forty days of Saint Mary Magdalen de Pazzi. (Pars Dissertationis ad lauream in Facult. theol. apud P. Instit. « Angelicum » de Urbe.) – Institutum Carmelitanum, Romae 1954. 68 p.

Etude méthodique, à la lumière des principes de la théologie mystique, des fameuses extases de sainte Marie-Madeleine de Pazzi. Le but de cette étude est d'enrichir notre connaissance de la prière extatique, par l'examen d'un cas majeur et d'une authenticité incontestable. Le texte publié dans cette brochure n'est qu'un extrait d'une thèse soutenue devant la Faculté de théologie du Collège angélique, à Rome. Il se recommande par ses qualités de sérieux et de rigueur, bien qu'il soit évidemment malaisé, à sa seule lecture, de se faire un jugement personnel sur l'authenticité des faits, sur lesquels porte cet intéressant effort d'analyse et d'explication théologiques.

J.-H. Nicolas OP

Healy, Kilian J., OCarm : Methods of prayer in the Directory of the Carmelite Reform of Touraine. – Institutum Carmelitanum, Rome 1956. xvi-184 p.

Consacré à l'étude du *Directoire des novices* (1650-1651), charte de la célèbre « Réforme de Touraine », qui au XVII[e] siècle a si profondément marqué les Carmes de l'antique observance, – et spécialement de son quatrième livre consacré à la formation des novices à la prière –, ce livre est écrit d'abord pour l'Ordre carmélitain, dont l'auteur pense qu'il peut retrouver là l'essentiel de ses traditions. Mais il intéresse aussi évidemment l'historien de la spiritualité, non seulement à cause de l'importance de la spiritualité carmélitaine et de la place éminente qu'occupe au XVII[e] siècle ce grand spirituel qui est aux origines de la Réforme, Jean de S. Samson, mais aussi à cause des liens qui rattachent la « Réforme de Touraine » à tout le mouvement spirituel français au XVII[e] siècle et de ses sources diverses, ignatienne, dominicaine, thérésienne et salésienne, sans compter évidemment ses origines scripturaires. Il intéresse enfin la théologie mystique en général, par l'étude que l'auteur a été amené à entreprendre des diverses formes de prières et du rôle des méthodes dans la prière. – C'est une contribution importante à la connaissance de la spiritualité chrétienne.

J.-H. Nicolas OP

Saint Ignace : Journal spirituel, traduit et commenté par Maurice Giuliani SJ. (Collection « Christus », Textes). – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 147 p.

Saint Ignace: Lettres, traduites et commentées par Gervais Dumeige SJ. (Collection « Christus », Textes). – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 527 p.

La Vie et la doctrine spirituelle du P. Louis Lallemant de la Compagnie de Jésus. Introduction et notes par François Courel SJ. (Collection « Christus », Textes.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 411 p.

La Revue française de spiritualité *Christus*, dirigée par les Pères de la Compagnie de Jésus, vient de se donner un prolongement par la création

d'une collection de spiritualité « placée sous l'invocation de saint Ignace de Loyola », et destinée à faire connaître plus largement son esprit et à étendre son action sur les chrétiens d'aujourd'hui, pour les aider à chercher et à trouver Dieu dans les conditions, combien difficiles, de l'apostolat moderne.

On annonce trois séries : « des *textes* allant de saint Ignace jusqu'aux auteurs contemporains, des *biographies*, des *essais* ». La première de ces séries est inaugurée par trois *textes* d'un intérêt et d'une valeur considérables, que les éditions Desclée de Brouwer publient sous une couverture sobrement élégante, dans une typographie extrêmement soignée.

Le premier est le *Journal spirituel* de saint Ignace de Loyola, présenté et traduit par le R. P. Giuliani, directeur de la Revue *Christus*, et de la collection. Ce document exceptionnel, qui n'avait pas encore été traduit en français, nous fait pénétrer jour après jour durant plus d'un an dans le secret de la vie intérieure de saint Ignace. Dans sa partie principale, il nous fait assister, à propos d'une décision capitale concernant la Compagnie alors en voie de constitution – il s'agissait de savoir si on renoncerait radicalement à toute possession –, à une « élection » de saint Ignace lui-même. Mise en œuvre de la méthode des *Exercices* en ce qu'elle a de plus essentiel, cette recherche passionnée, pathétique, de la volonté de Dieu nous renseigne plus que toutes les explications sur le sens spirituel d'une démarche qui consiste à interroger Dieu et à attendre sa réponse avant de se décider, pour être sûr de se conformer à la volonté de Dieu. Quelles que réserves qu'on puisse faire sur une telle méthode, si menacée d'illusion chez un spirituel moins sûr que saint Ignace lui-même – d'ailleurs celui-ci exige de son disciple qu'il soumette ses voies à un maître, qui l'aidera à découvrir la volonté de Dieu : mais est-on assuré de disposer toujours du maître capable d'interpréter sans erreur et sans illusion cette volonté ? – on ne saurait demeurer insensible à la grandeur d'une attitude spirituelle faite d'une soumission de l'être tout entier à Dieu, de disponibilité totale à sa volonté, du souci anxieux de connaître celle-ci pour l'accomplir aussitôt.

Mais justement, comment la connaître ? Dans cette méthode ignatienne il y a une alliance extraordinaire de réalisme et de mysticisme. Réaliste, saint Ignace admet, tout autant que saint Jean de la Croix, que Dieu a donné à l'homme la raison afin qu'il juge lui-même de ce qui convient ou non. Aussi l'élection comporte-t-elle un examen méthodique des raisons pour et des raisons contre, examen que le saint avait mis par écrit et que le P. Giuliani publie en appendice. Mais en même temps, pour connaître la valeur de ces raisons opposées, on étudie soigneusement en soi-même les diverses réactions de sa volonté, les mouvements intérieurs, qu'elles suscitent, et on cherche à saisir là, sous forme d'attraits ou de dégoûts, de joie, d'indifférence ou d'inquiétude, l'action de Dieu inclinant lui-même l'âme à l'élection qui lui plaît. Des signes extérieurs sont cherchés, pour accentuer la certitude : pour saint Ignace ce sont principalement les larmes et les autres mouvements extraordinaires de la dévotion.

On ne saurait se dissimuler ce qu'a de surprenant cette recherche de signes. Encore une fois il ne s'agit nullement d'entretenir une curiosité désordonnée, ni de flatter l'amour-propre, mais uniquement de s'assurer

de ce qui plaît à Dieu. D'ailleurs le P. Giuliani, dont les notes toujours instructives et pertinentes accompagnent pas à pas le lecteur au long de ce texte difficile, fait remarquer que, par cette recherche des signes, Ignace est conduit par Dieu à renoncer aux signes mêmes, qui lui sont alors donnés, mais par surcroît (p. 67, N° 1 ; p. 97, N° 1 et 2). Cela laisse supposer que ce besoin d'être rassuré contre l'hésitation et le doute par une intervention sensible de Dieu n'était pas encore tout à fait pure.

Il y a chez saint Ignace, dans sa vie la plus intérieure, une conjonction de l'activité et de la passivité, une puissance de réflexion sur soi-même à l'instant même de l'abandon mystique le plus radical, qui en fait un cas très remarquable dans l'histoire de la mystique. Il est un très grand mystique, on ne saurait raisonnablement le contester, et en même temps il dirige sa propre vie intérieure avec une force de volonté prodigieuse et un esprit de méthode impressionnant. On peut préférer plus de spontanéité et d'abandon. On peut craindre, à se faire son disciple, le danger d'imiter plus aisément en lui l'activité que la passivité – ce qui ne saurait aller sans déséquilibrer sa spiritualité. Mais inversement son enseignement et son exemple peuvent paraître, comme le disent les fondateurs de la nouvelle collection, particulièrement adaptés aux besoins du chrétien engagé dans l'action, et qui pourra, s'il leur est docile, être conduit par les voies de l'activité à une passivité sans équivoque.

Le deuxième livre de la collection présente un vaste choix – deux cents lettres –, de l'immense correspondance de saint Ignace. Le R. P. Dumeige a établi ce choix, traduit les lettres, et composé l'introduction, qui marque l'importance de la correspondance comme commentaire pratique des *Exercices*. En outre chaque lettre est introduite, située par rapport au correspondant qu'elle concerne et aux événements qui en sont l'occasion ou le contexte. On ne saurait trop remercier l'éditeur de cette attention, qui n'est pas tellement fréquente et qui est si indispensable pour qu'on puisse lire avec fruit, et même simplement avec intérêt, des lettres, dont on ignorerait le plus souvent sans cela à qui elles s'adressent et de quoi elles parlent. Une table des principaux thèmes traités sert, à la fin, de guide de lecture, et facilite grandement l'utilisation de ces textes, dont un grand nombre sont fort importants, non seulement pour la connaissance de la spiritualité ignatienne, mais aussi pour l'étude de la théologie spirituelle. Ce livre d'ailleurs, selon l'intention de la collection – et plus encore que le premier, dont l'accès reste difficile et dont la lecture risque de déconcerter un lecteur non préparé –, est éminemment propre à nourrir la piété et à exciter la ferveur de ceux, prêtres ou laïcs, qui voudront en faire une lecture spirituelle.

Il en va de même pour le troisième livre de la collection, où a été rééditée « La Doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant », texte admirable et, au surplus, d'un grand intérêt pour la connaissance du mouvement spirituel en France au XVIIe siècle. Dans une ample introduction le R. P. F. Courel S.J., expose d'abord la situation littéraire compliquée de cet ouvrage, composé – avec conscience, certes, et souci d'exactitude, mais semble-t-il avec une notion peu précise de la propriété littéraire –, par le P. Champion, d'après les notes qu'avait prises le P. Rigoleuc pendant son troisième an, en écoutant les instructions du P. Lallemant, son Directeur. Si on ajoute cette hypothèse,

avancée il y a une trentaine d'années par le P. Pottier, que Rigoleuc, qui était mort quand Champion entreprit son édition, avait lui-même utilisé une partie de ses notes de troisième an pour composer ses propres opuscules, on voit que le livre, tel que Champion l'a publié, ne saurait être considéré comme un ouvrage du P. Lallemant, ni même comme exprimant toute sa doctrine spirituelle. Pourtant on ne saurait douter qu'il nous en livre quelque chose, et ce quelque chose est assez beau, assez enrichissant et assez caractéristique pour qu'il faille saluer avec grande satisfaction la réédition de ce beau livre.

Dans la suite de son introduction le R. P. Courel étudie brièvement les problèmes qui se posent à propos du rôle et de la place du P. Lallemant dans l'histoire de la spiritualité. Sa conception des rapports de l'action et de la contemplation est-elle exactement conforme à l'esprit de la Compagnie de Jésus ? Lallemant se sépare-t-il de saint Ignace comme l'a prétendu autrefois, non sans quelque fracas, Henri Brémond, et a-t-il été blâmé par ses supérieurs ? Quelle est sa dépendance à l'égard de saint Jean de la Croix, dont il ne parle jamais, mais qu'il ne pouvait pas ignorer, et dont, sur tant de points – sur sa notion du vide en particulier, et de la nuit mystique –, il se rapproche si visiblement ? A ces diverses questions il est répondu d'une façon nuancée et avec pertinence, sans qu'on oublie jamais que nous n'avons pas en mains toutes les pièces nécessaires pour juger. Dans l'état actuel des textes, il semble que Lallemant ait été divisé entre une inclination très forte à la contemplation pure et une vocation apostolique – la sienne et celle des jeunes religieux dont il devait parachever la formation –, qui l'amenait à faire à l'action une place essentielle dans sa conception de la perfection, tout en multipliant, contre les dangers de l'action, des mises en garde que Brémond a relevées d'une façon sans doute un peu unilatérale. Finalement, il semble avoir cherché dans l'obéissance la solution de ce conflit, mais d'une manière qui ne saurait pleinement satisfaire le chrétien voué à l'action, car n'agir que par obéissance et par la seule initiative du supérieur semble bien supposer une préférence personnelle pour la contemplation pure, qu'une vocation à servir Dieu par l'action ne saurait comporter.

Ce rappel pourtant, en des formules parfois si belles, si impressionnantes (« Hélas ! tout ce qui peut nous occuper hors de Dieu, qu'est-ce en comparaison de Dieu ? Tout ce qui n'est point Dieu n'est rien » : p. 127) du primat de la contemplation, et de sa nécessité pour l'action même, est d'une grande importance aujourd'hui, alors que, l'immensité des tâches, la hantise de l'efficacité, la crainte de l'irréalisme, poussent si fortement et si universellement les chrétiens à une religion de plus en plus centrée sur l'homme et oublieuse de Dieu. J. H. Nicolas OP

BIBLIOGRAPHIE

(abgeschlossen : 31. Januar 1960)

A. Eingesandte Bücher

8728 *Begegnung der Christen*. Studien evangelischer und katholischer Theologen, hrsg. v. Maximilian Roesle und Oscar Cullmann. (Otto Karrer gewidmet zum 70. Geburtstag.) – Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart ; Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M. 1959. 696 S. (geb. 29.75 DM)

8729 *Bibliographia patristica*. Internationale patristische Bibliographie, hrsg. v. W. Schneemelcher, II : Die Erscheinungen des Jahres 1957. – de Gruyter, Berlin 1959. xxx-115 S. (geb. 23 DM)

8730 *Contemporary American Philosophy*. (Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, vol. XXXIII : 33e annual meeting, March 31 and April 1, 1959.) – The catholic University of America, Washington 1959. 184 p. (3.50 $)

8731 *Das stammesgeschichtliche Werden der Organismen und des Menschen*. Band I : Deutung und Bedeutung der Abstammungslehren. Hrsg. v. Adolf Haas, unter Mitarbeit v. Johannes Haas, Franz Lotze, Karl J. Narr, Paul Overhage. – Herder, Freiburg 1959. 532 S. (geb. 36 DM)

8732 *Der beständige Aufbruch*. Festschrift für Erich Przywara, hrsg. v. Siegfried Behn. – Glock und Lutz, Nürnberg (1959). 238 S. (geb. 25 DM)

8733 *Die katholische Glaubenswelt*. Wegweisung und Lehre. Hrsg. v. einer Arbeitsgemeinschaft von Theologen. Bd. I : Die Quellen der Theologie, Gott und seine Schöpfung. Mit 5 Bildtafeln. – Herder, Freiburg 1959. xxix-795 S. (Subskr. geb. 42 DM) [Originaltitel : « Initiation théologique ». Paris 1952. Übertrag. v. Lilo de' Negri u. Herbert Vorgrimler.]

8734 *Introduction à la Bible*, sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet. 2e édit. revue et corrigée. Tome I : Introduction générale, Ancien Testament par P. Auvray, A. Barucq, E. Cavaignac etc. – Desclée, Tournai 1959. xxx-880 p.

8735 *Paschatis Sollemnia*. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit, hrsg. v. Balthasar Fischer und Johannes Wagner. Mit 8 Bildtafeln. [Festschrift Jos. A. Jungmann.] – Herder, Freiburg 1959. x-372 S. (geb. 26.50 DM)

8736 *Wörterbuch der Politik, Heft VIII : Ehe und Familie* (2). Die Familie im Recht, Familienpädagogik, die Familie in der Gemeinschaft. Hrsg. v. Julius Dorneich. – Herder, Freiburg 1959. xii S., Sp. 297-808. (kart. 17.50 DM)

8737 André, Hans : Natur und Mysterium. Schöpfungskosmologische Prolegomena heute. Mit einem Beitrag von Gustav Siewerth über die transzendentale Struktur des Raumes. (Horizonte, 7.) – Johannesverlag, Einsiedeln 1959. 237 S. (geb. 24 Fr.)

8738 Arnold, Franz Xaver : Mann und Frau in Welt und Kirche. 2. überarbeit. u. erweit. Aufl. – Glock u. Lutz, Nürnberg 1959. 190 S. (geb. 9.80 DM)

8739 St. Augustin : La cité de Dieu, livres XI-XIV : Formation des deux cités. Texte de la 4e édition de B. Dombart et A. Kalb. Introduction générale et notes par G. Bardy, traduction française de G. Combès. (Oeuvres de St-Augustin, 35 ; 5e série.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 571 p. (230 fr. b.)

8740 Baron, Roger : Regards catholiques sur l'Inde. (Le monde et la foi, 273.) – Desclée, Tournai 1959. 69 p.

8741 Bellemare R. : Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle. – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 189 p. (69 fr. b.)

8742 Berg, Ludwig : Sozialethik. (Handbuch der Moraltheologie, hrsg. v. Marcel Reding, Bd. IX.) – Hueber, München 1959. xii-249 S. (geb. 11.80 DM)

8743 Bernard R., OP : Das Mysterium Jesu. Band 1 : Von der Sendung des Johannes bis zur Begegnung mit Maria Magdalena. – Herder, Freiburg 1959. 469 S. (geb. 26 DM) [Originaltitel : « Le mystère de Jésus. » Paris 1957. Deutsche Übertrag. v. H. P. M. Schaad.]

8744 Bertola, Ermenegildo : San Bernardo e la teologia speculativa. (Pubblicazioni dell'Istituto universitario di Magistero di Catania, serie filos. – monografie, N. 11.) – CEDAM, Padova 1959. 151 p. (1000 l)

8745 Bocxe, Winfried, OESA : Introduction to the teaching of the Italian Augustinians of the 18th Century on the Nature of actual Grace. Pars Dissertationis ad Lauream in facult. S. Theologiae apud Pont. Athen. « Angelicum » de Urbe. – Augustinian historical Institute, Héverlé-Louvain 1958. 100 p. [SD aus : Augustiniana 8 (1958) 356-396.]

8746 Breuning, Wilhelm : Erhebung und Fall des Menschen nach Ulrich von Straßburg. (Trierer theologische Studien, hrsg. v. d. theol. Fakultät Trier, 10. Bd.) – Paulinusverlag, Trier 1959. xvi-272 S. (kart. 23.80 DM)

8747 Bruno, Arvid : Ezechiel. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. – Almqvist & Wiksell, Stockholm 1959. 241 S. (22 schw. Kr.)

8748 Bütler, Anselm, OSB : Die Seinslehre des hl. Anselm von Canterbury. – Theodosius-Druckerei, Ingenbohl 1959. 111 S. [phil. Diss. Fribourg.]

8749 Clark, Mary T., RSCJ : Augustine Philosopher of Freedom. A Study in comparative Philosophy. – Desclée, New York-Tournai [1959]. 273 p. (geb. 4.50 $)

8750 Courel, François, SJ : La vie et la doctrine spirituelle du Père Louis Lallemant de la Compagnie de Jésus. Introduction et notes par F. C. (Collection Christus, No 3 : Textes.) – Desclée de Brouwer, [Bruges-Paris] 1959. 411 p. (120 fr. b.)

8751 Echarri, Jaime, SJ : Philosophia entis sensibilis. – Herder, Barcinone 1959. 483 p.

8752 EGIDIO DA VITERBO : Scechina e Libellus de litteris hebraicis inediti, a cura di François SECRET. 2 Vol. (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, serie II, 10-11.) – Centro internazionale di studi umanistici, Roma 1959. 241, 343 p.

8753 ELORDUY, Eleuterio, SJ : Ammonio Sakkas, I : La doctrina de la creación y del mal en Proclo y el Ps. Areopagita. (Estudios Onienses, series I, vol. VII.) – Facultad de Teología, Oña [1959]. 527 p. (420 pts.)

8754 FERMI, Alfonso : Origine del Tomismo Piacentino nel primo Ottocento (Vincenzo Buzzetti – Angelo Testa – Antonio Ranza). Vincenzo Buzzetti imparò il tomismo al Collegio Alberoni o fu tomista autodidatta ? (Monografie e testi del Seminario vescovile di Piacenza, XXV.) – Seminario vescovile, Piacenza 1959. xxx-322 p. (2000 l)

8755 FRAENKEL, Abraham A. : Mengenlehre und Logik. (Erfahrung und Denken, Bd. 2.) – Duncker & Humblot, Berlin 1959. 110 S. (br. 18.60 DM)

8756 FRASER, Ernest L. : L'idea di « guerra penale » da Vitoria a Suárez. (Dissert. ad Lauream in Facult. Philosophiae ap. Pont. Athenaeum Angelicum de Urbe.) – Angelicum, Romae 1959. 83 p. (600 l)

8757 GABRIEL, Astrik L. : The Foundation of Johannes Hueven De Arnhem for the College of Sorbonne (1452). – SD aus : Festschrift J. G. Kunstmann, Chapel Hill 1959. 12 p.

8758 GIGON, Olof : Grundprobleme der antiken Philosophie. (Sammlung Dalp, 66.) – Francke, Bern 1959. 336 S. (geb. 12.80 Fr.)

8759 GLORIEUX P. : Les origines du Collège de Sorbonne. (Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, Nº VIII.) – The Mediaeval Institute, University of Notre Dame, Notre Dame (Indiana USA) 1959. 24 p. (1 $)

8760 GRÄF, Hermann J., SVD : Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, N. 5.) – Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1959. xxiv-174 S. (kart. 19.80 DM)

8761 GRELOT P. - J. PIERRON : Osternacht und Osterfeier im alten und neuen Bund. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift [4].) – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1959. 120 S. (kart. 4.80 DM) [Originaltitel : « La Nuit et les Fêtes de Pâques. » Deutsche Bearbeitung v. Eleonore BECK.]

8762 HAASE, Erich : Einführung in die Literatur des Refuge. Der Beitrag der französischen Protestanten zur Entwicklung analytischer Denkformen am Ende des 17. Jahrhunderts. – Duncker & Humblot, Berlin 1959. xii-587 S. (br. 56 DM)

8763 HÄRING, Bernard, CSsR : La loi du Christ. Théologie morale à l'intention des prêtres et des laïcs. Tome III : Théologie morale spéciale, La vie en communion fraternelle. – Desclée, Tournai 1959. 773 p. [Originaltitel : « Das Gesetz Christi ». 4. Aufl. Freiburg 1957.]

8764 HERNEGGER, Rudolf : Ideologie und Glaube. Eine christliche Ideologienkritik, I : Volkskirche oder Kirche der Gläubigen ? – Glock & Lutz, Nürnberg [1959]. 601 S. (geb. 19.80 DM)

8765 HOLLENBACH, Johannes Michael, SJ : Christliche Tiefenerziehung. – Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M. 1960. 318 S. (geb. 12.80 DM)

8766 HÜRLIMANN, Gebhard : Das Rheinauer Rituale (Zürich Rh 114, Anfang 12. Jh.). (Spicilegium Friburgense, 5.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1959. XVI-179 S. (18 Fr.)

8767 KOREN, Henry J., CSSp : An introduction to the philosophy of nature. – Duquesne University, Pittsburgh 1960. XII-199 p. (kart. 3.25 $)

8768 KÜHN, Herbert : Persönlichkeit und Gemeinschaft. (Erfahrung und Denken, Bd. 3.) – Duncker & Humblot, Berlin 1959. 200 S. (br. 18 DM)

8769 KUNIČIĆ, Jordan, OP : La morale personalistica. – SD aus : Sacra Doctrina (Bologna) 1959, 157-183.

8770 KUSS, Otto : Der Römerbrief übersetzt und erklärt. 2. Lieferung (Röm. 6,11 bis 8,19). – Pustet, Regensburg 1959. VII, 321-624 S. (br. 13.50 DM)

8771 KWANT, Remy C., OSA : Philosophy of Labor. (Duquesne Studies, philos. series, 10.) – Duquesne University, Pittburgh ; Nauwelaerts, Louvain 1960. XI-163 p. (geb. 5.25 $)

8772 LANGLAIS, Emile-Alphonse, OP : Le Père Maître des novices et des frères étudiants dans l'Ordre des Frères-Prêcheurs. – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1959. 368 p. (300 fr. b.)

8773 LEMOINE F.-M. - C. NOVEL : Christus unser Erlöser. Alttestamentliche Verheißung und neutestamentliche Erfüllung. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift [7].) – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1959. 104 S. (kart. 4.80 DM) [Originaltitel : « Le Christ notre Rédempteur » u. « Le Christ notre Rançon ». Deutsche Bearbeitung v. Alice BAUM.]

8774 MAERTENS, Thierry, OSB : Der Geist des Herrn erfüllt den Erdkreis. Das Wirken des Gottesgeistes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Heiligen Schrift [5].) – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1959. 115 S. (kart. 4.80 DM) [Originaltitel : « Le Souffle et l'Esprit de Dieu » u. « L'Esprit qui donne la Vie ». Deutsche Bearbeitung v. Gabriele MILLER.]

8775 MALMBERG, Felix : Über den Gottmenschen. (Quaestiones disputatae, 9.) – Herder, Freiburg 1960. 122 S. (br. 7.20 DM)

8776 MARITAIN, Jacques et Raïssa : Liturgie et Contemplation. (Présence chrétienne.) – Desclée de Brouwer, [Bruges-Paris] 1959. 100 p. (48 fr. b.)

8777 MAYER, Rudolf - Joseph REUSS : Die Qumranfunde und die Bibel. – F. Pustet, Regensburg 1959. 168 S. (geb. 10 DM)

8778 MONZEL, Nikolaus : Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre. – Zink, München [1960]. 394 S. (geb. 32 DM)

8779 MORANT, Peter, OFMCap : Die Anfänge der Menschheit. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel. – Räber, Luzern 1960. 423 S.

8780 MÜLLER, Alois : Christ und Kirche. Die Gemeinschaft der Erlösung. – Walter, Olten 1959. 127 S. (6.80 Fr.)

8781 NEWMAN, John Henry : Selbstbiographie nach seinen Tagebüchern, eingeleitet und hrsg. v. Henry TRISTRAM. – Schwabenverlag, Stuttgart 1959. XXXII-460 S. (geb. 23.80 DM) [Originaltitel : « Autobiographical Writings », London 1956. Übertr. v. d. Newman-Arbeitsgemeinschaft der Benediktiner v. Weingarten ; Einleitung u. Kommentar v. Werner BECKER.]

8782 O'Brien, John Joseph: The Remission of Venial Sin. Diss. (The Catholic University of America, Studies in S. Theology, II. Ser. Nº 109.) – The Catholic University of America Press, Washington 1959. viii-118 p. (kart. 1.50 $)

8783 Poulet, Charles, OSB: Histoire de l'Eglise. Nouvelle Edition revue et mise à jour par Louis Gaillard OSB, Tome I: Antiquité et Moyen Age. Débuts des temps modernes. – Beauchesne, Paris 1959. 405 p. (20 fr. f.)

8784 Schedl, Claus: Geschichte des Alten Testaments, III. Band: Das goldene Zeitalter Davids. Mit 6 Karten. – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1959. xxviii-497 S. (geb. 25 DM)

8785 Schlette, Heinz Robert: Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion. (Quaestiones disputatae, 8.) – Herder, Freiburg 1960. 78 S. (br. 5.20 DM)

8786 Schneeberger, Guido: Ergänzungen zu einer Heidegger-Bibliographie. Mit vier Beilagen und einer Bildtafel. Pro manuscripto. – (Buchdruckerei Suhr), Bern 1960. 27 S.

8787 Schubert-Soldern, Rainer: Materie und Leben als Raum- und Zeitgestalt. – Anton Pustet, München 1959. 364 S. (geb. 16.80 DM)

8788 Selvaggi, Philippus, SJ: Cosmologia. – Pontif. Universitas Gregoriana, Romae 1959. 389 p. (2000 l)

8789 Seppelt, Franz Xaver: Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, 5. Band: Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung. Von Paul III. bis zur französischen Revolution. 2. Aufl. Neu bearbeitet v. Georg Schwaiger. – Kösel, München 1959. 573 S. (geb. 39 DM)

8790 Siewerth, Gustav: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger. (Horizonte, 6.) – Johannesverlag, Einsiedeln 1959. xxiv-519 S. (geb. 36 Fr.)

8791 Snoeck, Andreas, SJ: Skrupel – Sünde – Beichte. Pastoralpsychologische Anregungen. – Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M. 1960. 171 S. (geb. 7.80 DM)

8792 Spicq C., OP: Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes, III. (Etudes bibliques.) – Gabalda, Paris 1959. 368 p. (3400 fr. f.)

8793 Spicq C., OP: Ce que Jésus doit à sa mère selon la théologie biblique et d'après les théologiens médiévaux. (Conférence Albert-le-Grand, 1959.) – Inst. d'Etudes médiévales, Montréal; Vrin, Paris 1959. 55 p.

8794 Staehelin, Ernst: Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen, 5. Band: Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. – Reinhardt, Basel [1959]. 531 S. (geb. 43.20 Fr.)

8795 Steinmann, Jean: Pacal. – Schwabenverlag, Stuttgart [1959]. 414 S. (geb. 23.80 DM) [Übertr. v. Gerolf Graf Coudenhove.]

8796 Stier, Fridolin: Geschichte Gottes mit dem Menschen. Dargestellt an Berichten des Alten und Neuen Testaments. (Die Welt der Bibel. Kleinkommentare zur Heiligen Schrift [6].) – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1959. 134 S. (kart. 4.80 DM)

8797 van Unnik, Willem Cornelis: Evangelien aus dem Nilsand. Mit einem Beitrag « Echte Jesusworte ? » v. Johannes B. Bauer und mit einem Nachwort « Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften von Nag'Hammadi » v. Walter C. Till. – Scheffler, Frankfurt a. M. 1960. 223 S. (geb. 16.80 DM) [Originaltitel: « Openbaringen uit Egyptisch Zand ». Den Haag. Übers. v. Jean Landré.]

8798 VAGOVIČ, Stefano : Etica comunista. – Libreria editr. dell'Università Gregoriana, Roma 1959. XII-180 p. (1000 l)

8799 WALLACE, William A., OP : The scientific Methodology of Theodoric of Freiberg. A case study of the relationship between science and philosophy. (Studia Friburgensia, New Series, 26.) – The University Press, Fribourg 1959. XVII-395 p. (22 Fr.)

8800 WALZ, Angelus : Dominikaner an der jungen Universität Basel (1460-1515). – SD aus : Basler Zeitschrift 58-59 (1959) 139-153.

8801 WARD, Maisie : Early Church Portrait Gallery. – Sheed and Ward, London-New York 1959. XIV-377 p. (geb. 25 s)

8802 VON WIESE, Leopold : Philosophie und Soziologie. (Erfahrung und Denken, Schriften zur Förderung der Beziehungen zwischen Philosophie und Einzelwissenschaften, Bd. 1.) – Duncker & Humblot, Berlin 1959. 121 S. (br. 9.80 DM)

B. Zeitschriften und Sammelwerke

BDC = Begegnung der Christen [8728]
Festschr. Przywara = Der beständige Aufbruch [8732]
PACPA = Contemporary American Philosophy [8730]

I. PHILOSOPHIE

Allgemeines: s. a. 9132 (Philos. Methode : Thomas v. Aq.).

8803 KRISS-RETTENBECK R. : Natürliche Weltanschauung. PJ 67 (1959) 56-103.

8804 HENRICI P. : Gibt es eine Bantu-Philosophie ? Or 23 (1959) 227-230. [zu : P. TEMPELS, Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik. Heidelberg 1956 ; A. KAGAME, La philosophie bantu-ruandaise de l'être. Bruxelles 1956 ; J. JAHN, Muntu. Umrisse der neoafrikanischen Kultur. Düsseldorf 1958.]

8805 DE RAEYMAEKER L. : Die Einstimmigkeit der Naturwissenschaften und die Vielstimmigkeit der Philosophie. Sch 35 (1960) 27-39.

8806 FABRAT A., SJ : Ideas filosóficas expuestas por S. S. Pío XII. Pens 15 (1959) 387-616.

8807 MIANO V. : Pio XII e lo studio della filosofia. Sal 21 (1959) 482-503.

8808 RUCH E., OMI : Les relations entre la raison et la foi dans la pensée de Maurice Blondel. RUO 29 (1959) 202*-241*.

Logik – Sprachphilosophie: s. a. 9133 (artes liberales : Thomas v. Aq.), 8854 (Universalien).

8809 SIKORA J. J. : The art and science of formal logic in thomistic philosophy. Thom 22 (1959) 533-541.

8810 RESCHER N. : The distinction between predicate intension and extension. RPL 57 (1959) 623-636.

8811 MITCHELL S. O. : Necessary truths and postulational method. MS 37 (1959-60) 49-52.

8812 BIRD O. : The logical interest of the topics as seen in Abelard. MS 37 (1959-60) 53-57.

8813 SOKOLOWSKI R.: La philosophie linguistique et la méthaphysique. RPL 57 (1959) 575-599.

8814 BORMANN P.: Das Wort und die geistigen Realitäten. Zur Phänomenologie der Sprache und des Gesprächs. TG 49 (1959) 401-422.

Naturphilosophie: s. a. 9107 f. (Zeit: Augustinus).

8815 SELVAGGI F., SJ: Rassegna di filosofia delle scienze. Greg 41 (1960) 107-125.

8816 JANSSEN O.: Von Sinn und Grenzen der Naturphilosophie. AP 9 (1959) 157-162.

8817 FUENTE A. G., OP: La cosmología en el magisterio de S. S. Pío XII. EFil 7 (1958) 241-261.

8818 LADRIÈRE J.: La philosophie des mathématiques et le problème du formalisme. RPL 57 (1959) 600-622.

8819 MAURER A., CSB: A neglected thomistic text on the foundation of Mathematics. MedSt 21 (1959) 185-192. [zu I Sent. d. 2, q. 3.]

8820 BARTH T., OFM: Der Hylemorphismus des Johannes Duns Scotus. WW 22 (1959) 215-217. [zu P. STELLA: 4049.]

8821 SCHULER B., OFM: « Die Materie als lebende Kraft ». Hinweise des Verfassers zur Einführung in die Methode und Zielsetzung dieser Schrift. FS 41 (1959) 213-220. [zu: B. SCHULER (gl. Tit.). Würzburg 1959.]

8822 CROTEAU J., OMI: L'être dans le lit de Procruste. RUO 29 (1959) 181*-201*.

8823 ADRIAN MARIE [Sister] OP: Nature's Law: Competition or Cooperation? NS 33 (1959) 493-513.

8824 METZ A.: Bergson, Einstein et les relativistes. AdP 22 (1959) 369-384.

8825 PETRY G.: Ist der « Äther » als kosmologische Grundkategorie haltbar? Zur Korrektur des Begriffs der physischen Substanz. PJ 67 (1959) 365-388.

8826 BONÉ E., SJ: Approches biologiques des notions d'individu et de personne. NRT 81 (1959) 947-966.

8827 MAYER E., OFM: Die Selbsttätigkeit des Organischen bei Nicolai Hartmann. WW 22 (1959) 204-214.

8828 RAMIREZ R. E.: The ultimate why of evolution. NS 33 (1959) 446-492.

8829 OVERHAGE P.: Zur Frage einer Evolution des menschlichen Gehirns während des Eiszeitalters. *Festschr. Przywara* (1959) 22-39.

8830 BOSIO G., SJ: Riflessioni sul Darwinismo. A cent'anni dalla publicazione dell' Origine delle specie. CC 110 IV (1959) 449-461.

8831 MAMPELL K.: Kann man noch an den Darwinismus glauben? Eine kritische Betrachtung 100 Jahre nach dem Erscheinen des Buches « On the Origin of Species by Means of Natural Selection ». SR 59 (1959-60) 501-515.

8832 NOGAR R. J., OP: The Darwin Centennial: a philosophical intruison. NS 33 (1959) 411-445.

Psychologie: s. a. 9135 (Willensfreiheit: Joh. de Polliaco).

8833 ZELLINGER E.: Die philosophische Anthropologie als Grundlage psychologischer Theorienbildung. PJ 67 (1959) 104-114.

8834 Topitsch E. : Seelenglaube und Selbstinterpretation. AP 9 (1959) 1-36.

8835 Bracken H. M. : Berkeley on the immortality of the soul. MS 37 (1959-60) 77-94.

8836 Kennedy L. A., CSB : The nature of the human intellect according to St. Albert the Great. MS 37 (1959-60) 121-137.

8837 Lobkowicz N. : Zu K. Rahners « Geist in Welt ». PJ 67 (1959) 406-410. [zu 6978]

8838 Royal E. P., CSC : Concerning the coercion of the intellect. LTP 13 (1957) 97-111.

8839 Posen M. : Bemerkungen zum Wesen der Erinnerung. AP 9 (1959) 129-139.

Metaphysik – Ontologie: s. a. 8813 (Sprachphilos. u. Metaph.), 9097 (Analogie : Frühpatristik), 8825 (phys. Substanz), 8826 (Individuum u. Person).

8840 Sirchía F. : Metafisica e antimetafisica. RFN 51 (1959) 345-353. [zu : D. Pesce, Saggio sulla metafisica. Firenze 1957.]

8841 Aragó J. : Die antimetaphysische Seinslehre Nikolai Hartmanns. PJ 67 (1959) 179-204.

8842 Menne A. : Was ist Analogie ? PJ 67 (1959) 389-395.

8843 Van de Wiele J. : De ontologische Waarheid. Historische en kritische Beschouwingen. TP 21 (1959) 387-464.

8844 Patzig G. : Bemerkungen über den Begriff der Form. AP 9 (1959) 93-111.

8845 Hossfeld P. : Die Voraussetzungen zu Nikolai Hartmanns Begriff der Realmöglichkeit. PJ 67 (1959) 205-221.

8846 Lotz J. B., SJ : Die Unterscheidung von Wesenheit und Sein. Ein Beitrag zur Lösung der bekannten Streitfrage. *Festschr. Przywara* (1959) 161-171.

8847 Dondeyne A. : Philosophie van de tijd en metaphysica. PT 21 (1959) 491-517.

8848 Krempel A. : Anerkannte Thomas von Aquin transzendentale Beziehungen ? PJ 67 (1959) 171-178.

Erkenntniskritik:

8849 Phelan G. B. : Being, order and knowledge. *PACPA* 33 (1959) 12-20.

8850 Anderson F. H. : Platonic elements in epistemology. *PACPA* 33 (1959) 21-27.

8851 d'Orsi D. : La negazione del problema critico in Etienne Gilson. Soph 28 (1960) 36-46. [zu : E. Gilson, Réalisme thomiste et critique de la connaissance. Paris 1947.]

8852 von Brandenstein B. : Über die Wahrheit. PJ 67 (1959) 241-265.

8853 Robert J.-D., OP : Perspectives métaphysiques de l'interprétation ontologique de la connaissance humaine chez saint Thomas. Ang 36 (1959) 321-342.

8854 Owens J., CSsR : Thomistic common nature and platonic idea. MedSt 21 (1959) 211-223.

8855 Mansion A. : « Universalis dubitatio de veritate ». S. Thomas, in Metaph., Lib. III, lect. 1. RPL 57 (1959) 513-542.

8856 Chaix-Ruy J. : Note sur le doute hyperbolique de Descartes. AdP 22 (1959) 432-440.

8857 Natanson M. : Phenomenology and existentialism : Husserl and Sartre on Intentionality. MS 37 (1959-60) 1-10.

8858 Spiegelberg H. : How subjective is phenomenology ? *PACPA* 33 (1959) 28-36.

Theodizee – Religionsphilosophie:

8859 Fellermeier J. : Der Beweis der Existenz Gottes aus der Kontingenz der Welt. MTZ 10 (1959) 289-295. MTZ 10 (1959) 289-295.

8860 Holm S. : Natura und Creatura. *Festschr. Przywara* (1959) 126-139.

8861 Ravicz M. E. : St. Augustine : Time and eternity. Thom 22 (1959) 542-554.

8862 Journet C. : De Hegel à l'athéisme de Marx. NV 34 (1959) 294-302. [zu : G. Cottier OP, L'athéisme du jeune Marx, ses origines hégéliennes. Paris 1959.]

8863 Strasser S. : Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. PJ 67 (1959) 130-142.

8864 Hollenbach J. M., SJ : Urleidenschaft und natürliche Gotteserkenntnis. Zu Max Schelers Fundierung des religiösen Bewußtseins. *Festschr. Przywara* (1959) 40-47.

Ethik – Rechts- und Gesellschaftsphilosophie:

8865 Molitor A. : Zur Grundlegung einer neuen formalistischen Ethik. Würdigung der Wertphilosophie und Ethik R. Reiningers. PJ 67 (1959) 411-422. [zu : R. Reininger, Wertphilosophie und Ethik.]

8866 Williams M. E. : Gabriel Marcel's notion of value. MS 37 (1959-60) 29-38.

8867 Funke G. : Gewohnheit als philosophisches Problem. PJ 67 (1959) 327-364.

8868 Comel C. : Appunti per una teoria del costume. RFN 51 (1959) 358-363.

8869 Lofy C. A., SJ : The meaning of « potential whole » in St. Thomas Aquinas. MS 37 (1959-60) 39-48.

8870 de Couesnongle V., OP : La notion de vertu générale chez saint Thomas d'Aquin. RSPT 43 (1959) 601-629.

8871 Utz A. F., OP : Diskussion um die Neuorientierung der Rechtsphilosophie. NO 13 (1959) 401-412.

8872 Llinares J. A., OP : El pensamiento de S. S. Pío XII acerca del derecho. EFil 7 (1958) 263-282.

8873 Jolivet R. : Le travail. DC 12 (1959) 31-47.

8874 Composta D. : Il lavoro cristiano nell' insegnamento di Pio XII. Sal 21 (1959) 530-572.

8875 Ong W. J., SJ : Philosophical Sociology. MS 37 (1959-60) 138-141. [zu : E. Rosenstock-Huessy, Die Übermacht der Räume. Stuttgart 1956 ; Das Geheimnis der Universität. Stuttgart 1958.]

8876 Macias J. M., OP : Base antropológica de la doctrina social de Pío XII. EFil 7 (1959) 283-302.

8877 Silva Tarouca A.: Das Problem der Autorität. PJ 67 (1959) 266-284.

8878 Césaire J.: Libéralisme et libéralismes. RUO 29 (1959) 423-435.

8879 Schardt A.: Das Weibliche als Strukturelement der Gesellschaft. NO 13 (1959) 431-437.

8880 Mertens C., SJ: Problèmes de population et morale: faisons le point. NRT 81 (1959) 1029-1048.

8881 Perego A., SJ: Infondatezza dell' allarme controllista. CC 110 IV (1959) 476-488.

8882 Lener S., SJ: Scopo, lineamenti e limiti di una legge repressiva dell' inseminazione artificiale umana. CC 110 IV (1959) 337-350.

8883 Wingen M.: Probleme des Familienlastenausgleichs. Anmerkungen zu einer internationalen Studientagung [7.-10. Sept. 1959, Wien]. NO 13 (1959) 438-443.

8884 Golfin C., OP: Chronique de philosophie politique. RT 59 (1959) 374-396.

8885 Mordstein F.: Die philosophische Anthropologie als Grundlage politischer Theorienbildung. PJ 67 (1959) 115-129.

8886 Hartmann A., SJ: Über die Autorität des Staates. SZ 165 (1959-60) 241-252. [zu: D. Sternberger, Autorität, Freiheit, Befehlsgewalt. Tübingen 1959.]

8887 Bertrams W., SJ: Zur ethischen Begründung der Todesstrafe. SZ 165 (1959-60) 287-297.

8888 Bromke A. - A. N. Pol: The concept of people's democracy in the post-Stalinist period. RUO 29 (1959) 473-498.

Kulturphilosophie – Ästhetik – Pädagogik:

8889 Lener S., SJ: « Cultura e libertà ». (Il « problema di fondo » del nostro tempo.) CC 111 I (1960) 169-182. [zu: Cultura e Libertà. Atti del Convegno di S. Margherita Ligure 9-11 ott. 1959. Roma 1959.]

8890 González Caminero N., SJ: El nuevo humanismo y las nuevas humanidades. Pens 15 (1959) 531-568.

8891 Mazzarella P.: Storicismo e umanesimo. Soph 28 (1960) 29-35. [zu F. Lombardi.]

8892 Fagone V., SJ: L'oggetto estetico. CC 110 IV (1959) 251-266.

8893 Martinez-Bonati F.: Über ästhetische Urteile. AP 9 (1959) 112-128.

8894 Oesterle J. A.: Art and contemplation. Thom 22 (1959) 443-459.

8895 Dulckeit-v. Arnim C.: Hegels Kunstphilosophie. PJ 67 (1959) 285-304.

8896 Fagone V., SJ: L'estetica umanistica di B. Berenson. CC 111 I (1960) 48-63.

8897 Bogliolo L.: L'arte nel pensiero di Pio XII. Sal 21 (1959) 504-529.

8898 Hilckman A.: Vom Sinn der Bildung. PJ 67 (1959) 318-326.

8899 Birch P.: The end product of education. ITQ 26 (1959) 360-368.

8900 Fortin E.-L., AA: The paradoxes of Aristotle's theory of education in the light of recent controversies. LTP 13 (1957) 248-260. [zu E. Gilson: 786.]

II. THEOLOGIE

Allgemeines:

8901 Quera M. : Literatura Ecclesiastica española, año 1957. EE 33 (1959) 487-536.

8902 Madey J. : Theologisches Forschen in Polen. TTZ 68 (1959) 360-364.

8903 Andersen W. : Die Reform des theologischen Studiums als theologisches Problem. *BDC* (1959) 501-526.

8904 Fries H. : Die theologischen Studien. Stand und Hoffnungen. *BDC* (1959) 527-545.

8905 Köster H. : Akkommodation oder Theologie ? TQ 139 (1959) 257-269.

8906 Kalt, G. : « Gebt uns – eine Theologie ». SKZ 128 (1960) 18 f. [zu 8733]

8907 Müller G. : Martin Heideggers Philosophie als Frage an die Theologie. TZ 15 (1959) 357-375.

Fundamentaltheologie – Ekklesiologie:

8908 Dunas N., OP : Les problèmes et le statut de l'apologétique. RSPT 43 (1959) 643-680.

8909 Rahner K., SJ : Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie. Drei Vorlesungen. *Festschr. Przywara* (1959) 181-216.

8910 Bieder W. : Zum Problem Religion – christlicher Glaube. TZ 15 (1959) 431-445.

8911 Maier L. : Das Wunder und die moderne Psychologie. TPQ 108 (1960) 13-21.

8912 Coppens J. : Das prophetische Argument in der Apologetik Pascals. TTZ 68 (1959) 321-331.

8913 Volken L., MS : Um die theologische Bedeutung der Privatoffenbarungen. Zu einem Buch von Karl Rahner. FZPT 6 (1959) 431-439. [zu 7252]

8914 Prigent P. : Quelques testimonia messianiques. Leur histoire littéraire de Qoumrân aux Pères de l'Eglise. TZ 15 (1959) 419-430.

8915 Múnera J., SJ : Eco insigne del Judaísmo. [Testimonium Flavianum.] EE 33 (1959) 441-446.

8916 Dumoulin H., SJ : Gedanken zur religiösen Begegnung von Ost und West. SZ 165 (1959-60) 265-274.

8917 Fincke E. : Jesus und die Kirche. *BDC* (1959) 35-54.

8918 Vögtle A. : Jesus und die Kirche. *BDC* (1959) 54-81.

8919 García Extremeño C., OP : El misterio de la Iglesia fuente de espiritualidad. TE 3 (1959) 347-402.

8920 Arrieta J. S., SJ : La iglesia del intervalo : Aspecto escatológico del tiempo de la iglesia en Oscar Cullmann. MC 32 (1959) 205-275. [Forts. v. 7748.]

8921 Hoffmann G. : Amt und Gemeinde. *BDC* (1959) 193-210.

8922 Löhrer M. : Zur Theologie von Geistlichem Amt und Gemeinde. *BDC* (1959) 210-233.

8923 Nordhues P. : Der Bischof als Priester und Hirt seines Bistums. TG 50 (1960) 23-36.

8924 Mörsdorf K. : Patriarch und Bischof im neuen ostkirchlichen Recht. *BDC* (1959) 463-478.

8925 van Stempvoort P. A. : Paulus und die Spaltungen zu Korinth. *BDC* (1959) 83-98.

8926 Schlier H. : Die Einheit der Kirche nach dem Apostel Paulus. *BDC* (1959) 98-113.

8927 Ringger J. : Das Felsenwort. Zur Sinndeutung von Mt. 16, 18, vor allem im Lichte der Symbolgeschichte. *BDC* (1959) 271-347.

8928 Schmid J. : Petrus « der Fels » und die Petrusgestalt der Urgemeinde. *BDC* (1959) 347-359.

8929 Stauffer E. : Petrus und Jakobus in Jerusalem. *BDC* (1959) 361-372.

8930 Hofstetter K. : Das Petrusamt in der Kirche des 1.-2. Jahrhunderts : Jerusalem-Rom. *BDC* (1959) 373-389.

8931 Stickler A. M. : Alanus Anglicus als Verteidiger des monarchischen Papsttums. Sal 21 (1959) 346-406.

8932 Betti U., OFM : Natura e portata del primato del Romano Pontefice secondo il Concilio Vaticano. Ant 34 (1959) 161-244, 369-408.

8933 Kinder E. : Schrift und Tradition. *BDC* (1959) 115-131.

8934 Geiselmann J. R. : Schrift – Tradition – Kirche, ein ökumenisches Problem. *BDC* (1959) 131-159.

8935 Stanley D. M., SJ : « Become imitators of me » : The pauline conception of apostolic tradition. Bibl 40 (1959) 859-877.

8936 Rambaldi J., SJ : Un texto del franciscano Andrés de Vega sobre la tradición. EE 33 (1959) 429-432.

8937 Bavaud G. : Essai sur la nature des faits dogmatiques. RT 59 (1959) 313-319.

8938 Heimerl H. : Der Laie und das « Weltamt » der Kirche. TPG 108 (1960) 22-30.

8939 Fogliasso E. : Pio XII e il Ius Publicum Ecclesiasticum. Sal 21 (1959) 407-481.

8940 Marcel G. : Die religiöse Toleranz. Or 23 (1959) 252 f.

Konzil und oekumenische Bewegung :

8941 Dejaifve G., SJ : Concile œcuménique et catholicité de l'Eglise. NRT 81 (1959) 916-928.

8942 Camelot P.-T., OP : Les conciles œcuméniques dans l'Antiquité. LV 45 (1959) 3-17.

8943 Carra de Vaux Saint-Cyr M.-B., OP : Les conciles œcuméniques du second millénaire de l'histoire de l'Eglise. LV 45 (1959) 18-38.

8944 Hamer J., OP : Le concile œcuménique, engagement de toute l'Eglise. LV 45 (1959) 39-68.

8945 Congar Y. M.-J., OP : Le concile, l'Eglise et ... « les autres ». LV 45 (1959) 69-92.

8946 Gerest R.-C., OP : Les conciles œcuméniques d'Union. LV 45 (1959) 93-120.

8947 Le Guillou M. J., OP : L'orthodoxie et les conciles. LV 45 (1959) 121-123.

8948 Racoveanu G. : L'œcuménicité. Point de vue de l'Orthodoxie roumaine. LV 45 (1959) 124-145.

8949 Bosc J. : Note sur la théologie conciliaire de la Réforme. LV 45 (1959) 146-153.

8950 Bauhofer O. : Evangelische Christenheit und Konzil. SR 59 (1959-60) 433-438.

8951 Dombois H. : Geschichtliche Kirchenspaltung und Einheitsproblematik. *BDC* (1959) 391-404.

8952 Congar Y. M.-J. : Geschichtliche Betrachtungen über Glaubensspaltung und Einheitsproblematik. Deutsche Übertragung v. H. N. Walty. *BDC* (1959) 405-429.

8953 Lackmann M. : Wiedervereinigung und Confessio Augustana. Historisches und Theologisches zu den Bemühungen des P. Johannes Dez SJ in Straßburg (1643-1712). *BDC* (1959) 431-449.

8954 Jedin H. : Historische Randbemerkungen zum Thema : Tridentinum und Wiedervereinigung. *BDC* (1959) 450-461.

8955 von Allmen J.-J. : Die empirische Spaltung und die aufgetragene Einheit. *BDC* (1959) 479-496.

8956 Brandenburg A. : Hinweise zur Methodik der Arbeit an der Luthertheologie. *BDC* (1959) 496-500.

8957 Kindt K. : Die Reformation im Urteil der Reformatoren. *BDC* (1959) 601-618.

8958 Mumm R. : Das Bekenntnis zur Einheit der Kirche in der getrennten Christenheit – Neue Bewegungen im evangelischen Raum. *BDC* (1959) 619-643.

8959 Sartory T. : Die Stimme des Evangeliums – Erkenntnis und Erfahrung in der katholischen Kirche. *BDC* (1959) 644-666.

8960 Husser P., CSsR : Science et dialogue œcuménique. DC 12 (1959) 48-69.

8961 Küng H. : Theologie und Wiedervereinigung. SKZ 127 (1959) 729-731. [zu : H. Schütte, Um die Wiedervereinigung im Glauben. Essen 1959².]

8962 Seibel W., SJ : Um die Wiedervereinigung im Glauben. Zum theologischen Programm der « Sammlung ». SZ 165 (1959-60) 252-264.

8963 Ebneter A. : « Der Friede unter den Kirchen ». Or 23 (1959) 237-241. [Evangel. Akademikertagung, Zürich 7.-9. Nov. 1959.]

8964 Bläser P. : Die Stellung des Seelsorgers zur Wiedervereinigung im Glauben. TG 49 (1959) 423-426.

Hl. Schrift – Biblische Theologie: s. a. *AT* : 8992 (Is : Schöpfung), 9004 (Is : 52, 13-53, 12 : Christus Gottesknecht) ; *NT* : 9048 (Rechtfertigung u. Heiligung), 9082 (Mystik), 9008 (Evang. : (Auferstehung Christi), 9073 (Metanoia), 9066 (Vollkommenheit), 9125 (Mt-Komm. : Gottfr. Babion), 9041 (Mt : Ehebruchklausel), 9003 (Mc 1, 9-11 : Taufe Jesu), 9000 (Jo : Christologie), 9007 (Röm 4, 25 : Tod u. Auferstehung Christi), 9009 (1 Cor 15 : Auferstehung Christi), 9004 (Phil 2, 6-11 : Christus Gottesknecht).

8965 Soggin J. A. : Zur Entwicklung des alttestamentlichen Königtums. TZ 15 (1959) 401-418.

8966 des Places E. : Un emprunt de la « Sagesse » aux « Lois » de Platon ? Bibl 40 (1959) 1016 f. [Sap. 11, 20 (21) : πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας = Leg. VI 757 b 3-4.]

8967 Jenni E. : Jesajas Berufung in der neueren Forschung. TZ 15 (1959) 321-339.

8968 Sutcliffe E. F., SJ : The general council of the Qumran Community. Bibl 40 (1959) 971-983.

8969 Spicq C., OP : Une allusion au Docteur de Justice dans Matthieu, XXIII, 10? RB 66 (1959) 387-396.

8970 Gryglewicz F. : Der Evangelist Johannes und die Sekte von Qumran. MTZ 10 (1959) 226-228.

8971 Kuss O. : Zum Sinngehalt des Doppelgleichnisses vom Senfkorn und Sauerteig. Bibl 40 (1959) 641-653.

8972 George A., SM : La justice à faire dans le secret (Matthieu 6, 1-6 et 16-18). Bibl 40 (1959) 590-598.

8973 Feuillet A. : Le récit lucanien de la tentation (Lc 4, 1-13). Bibl 40 (1959) 613-631.

8974 Barrosse T., CSC : The seven days of the new creation in St. John's gospel. CBQ 21 (1959) 507-516.

8975 Michl J. : Der Sinn der Fußwaschung. Bibl 40 (1959) 697-708.

8976 Meinertz M. : Zum Ursprung der Heidenmission. Bibl 40 (1959) 762-777.

8977 Des Places E., SJ : « Au dieu inconnu » (Act 17, 23). Bibl 40 (1959) 793-799.

8978 Cambier J., SDB : Paul, apôtre du Christ et prédicateur de l'évangile. NRT 81 (1959) 1009-1028.

8979 Lévie J., SJ : Les « valeurs humaines » dans la théologie de Saint Paul. Bibl 40 (1959) 800-814.

8980 Prümm K., SJ : Johannes Weiss als Darsteller und religionsgeschichtlicher Erklärer der paulinischen Botschaft. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Entmythologisierung. Bibl 40 (1959) 815-836.

8981 Schelkle K. H. : Römische Kirche im Römerbrief. Zur Geschichte und Auslegungsgeschichte. ZKT 81 (1959) 393-404.

Dogmatik: s. a. 9126 (Christologie : Mag. Vacarius).

8982 Geffré C. J., OP - P.-M. Gy OP - J. Hamer OP - M.-D. Philippe OP : Bulletin de théologie dogmatique. RSPT 43 (1959) 716-744.

8983 Breuning W. : Philosophische Anregungen für die Dogmatik. TTZ 68 (1959) 366-371. [zu K. Rahner : 6978 ; G. Siewerth : 6985 ; H.-E. Hengstenberg : 6964.]

8984 Beumer J., SJ : Vom Sinn und Wert der dogmatischen Predigt. TG 50 (1960) 1-9.

8985 Serra M., SJ : Il magistero della chiesa sulla cognizione naturale dell' esistenza di Dio. CC 111 I (1960) 33-47.

8986 Del Cura A., OP : El conocimiento natural de Dios en el magisterio de Pío XII. EFil 7 (1958) 201-240.

8987 Haible E. : Das Gottesbild der Hochzeit von Kana. Zur biblischen Grundlegung der Eingottlehre. MTZ 10 (1959) 189-199.

8988 Zimara C., SMB : Das Ineinanderspiel von Gottes Vorwissen und Wollen nach Augustinus. FZPT 6 (1959) 271-299, 361-394.

8989 Bavaud G. : La doctrine de la prédestination et de la réprobation d'après saint Augustin et Calvin. REA 5 (1959) 431-438.

8990 Jungmann J. A., SJ : Um die Herkunft der Dreifaltigkeitspräfation. ZKT 81 (1959) 461-465.

8991 Steiert B., OSB : Eine neue Sicht auf die Schöpfungsberichte. SKZ 127 (1959) 701-703, 731-733. [zu H. Renckens : 7959]

8992 Stuhlmueller C., CP : The theology of creation in second Isaias. CBQ 21 (1959) 429-467.

8993 Journet C. : Dieu et le mal. Aspect métaphysique du problème. RT 59 (1959) 213-269.

8994 Reilly C., SJ : Adam and primitive man. ITQ 26 (1959) 331-345.

8995 Stephan O. : Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian. MTZ 10 (1959) 276-282.

Christologie :

8996 Scalvini F., OP : L'incarnazione come consacrazione dell' universo intero. (Riflessioni e suggestioni.) RAM 4 (1959) 513-530.

8997 Colombo G. : Escatologismo e incarnazionismo. Le due posizioni. SC 87 (1959) 344-376.

8998 Barden W., OP : A thomist approach towards Scotism. ITQ 26 (1959) 368-375. [Motivum Incarnationis]

8999 Unger D. J., OFMCap : The primary reason for the incarnation according to Father Roschini. Ant 34 (1959) 409-448.

9000 Zimmermann H. : Das absolute « Ich bin » in der Redeweise Jesu. TTZ 69 (1960) 1-20.

9001 Ezquerro J. : Sobre la « autonomía psicológica » de la humanidad de Cristo. RET 19 (1959) 243-252.

9002 Semmelroth O., SJ : Das Christusereignis und unser Heil. TTZ 68 (1959) 332-346.

9003 Feuillet A., PSS : Le baptême de Jésus d'après l'évangile selon saint Marc (1, 9-11). CBQ 21 (1959) 468-490.

9004 Krinetzki L., OSB : Der Einfluß von Is 52, 13-53, 12 Par auf Phil 2, 6-11. TQ 139 (1959) 157-193, 291-336. [Christus Gottesknecht.]

9005 Strack B., OFMCap : Das Leiden Christi im Denken des Hl. Bonaventura. FS 41 (1959) 129-162.

9006 von Rieden O., OFMCap : Das Leiden Christi im Leben des Hl. Franziskus von Assisi. Eine quellenvergleichende Untersuchung im Lichte der zeitgenössischen Passionsfrömmigkeit. CF 30 (1960) 5-30.

9007 González Ruiz J. M. : « Muerto por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación (Rom 4, 25). Bibl 40 (1959) 837-858.

9008 Descamps A. : La structure des récits évangéliques de la résurrection. Bibl 40 (1959) 726-741.

9009 Dupont J., OSB : Réssuscité « le troisième jour » [1 Cor. 15]. Bibl 40 (1959) 742-761.

Mariologie :

9010 Besutti J. M., OSM : Indices generales voluminum I-XX 1939-1958. Mar 21 (1959) 1*-188*.

9011 Laurentin A. : Bulletin marial : Bibliographie, histoire des doctrines, ouvrages généraux. VSs 12 (1959) 457-494.

9012 BEUMER J., SJ : Der mariologische Gehalt der Predigten Gottfrieds von Admont († 1165). Sch 35 (1960) 40-56.

9013 FILOGRASSI G., SJ : Lo sviluppo del domma nel Congresso mariologico del 1954. Greg 41 (1960) 80-106.

9014 BERTETTO D. : La dottrina mariana di Pio XII nei documenti pubblicati dal 2 marzo 1956 alla fine del pontificato. Sal 21 (1959) 254-282.

9015 SERAFINO DA AMPÁRO OFMCap : La questione della divina maternità come forma santificante (dal Ripalda ai moderni). MF 59 (1959) 289-311.

9016 LAURENTIN R. : L'Immaculée Conception. Derniers travaux du centenaire de la définition dogmatique du 8 décembre 1854. VS 101 (1959) 538-563.

9017 MEYER W. : Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit. *BDC* (1959) 573-592.

9018 MÜLLER A.: Maria als Bild der Gnade und Heiligkeit. *BDC* (1959) 592-600.

9019 BUENO M. G., OP : Influjo del corazón de María en la espiritualidad cristiana. CT 86 (1959) 529-578.

9020 FERNÁNDEZ D., CMF : Función de María en la economía de la salvación según San Epifanio. RET 19 (1959) 253-276.

9021 SPINDELER A. : Papst Leo I. über die Mitwirkung Marias bei der Erlösung. MTZ 10 (1959) 229-234.

9022 GUINDON H., SMM : Marie dans le gouvernement de l'Eglise. LTP 13 (1957) 58-96, 197-247.

Sakramentenlehre :

9023 GAILLARD J., OSB : Les sacrements de la foi. RT 59 (1959) 5-31, 270-309.

9024 WALTER E. : Glaube und Sakrament. *BDC* (1959) 178-192.

9025 ASMUSSEN H. : Glaube und Sakrament. Zwei Abschnitte aus « De captivitate Babylonica » (Luther). *BDC* (1959) 161-178.

9026 KREIDER T., OSB : Mysteriengegenwart. FZPT 6 (1959) 420-430. [zu P. WEGENAER : 6219.]

9027 MICHEL A. : Modification des éléments sacramentaires par l'Eglise « salva illorum substantia ». DC 12 (1959) 5-30.

9028 BOUËSSÉ H., OP : Autour de l'intention ministérielle. RT 59 (1959) 369-373. [zu L. RENNWART SJ : 6001, 8284]

9029 LÖHRER M., OSB : Theologie der Liturgie. SKZ 127 (1959) 765 f. [zu : C. VAGAGGINI, Theologie der Liturgie. Einsiedeln 1959.]

9030 STÄHLIN W. : Liturgische Erziehung. *BDC* (1959) 547-560.

9031 KAHLEFELD H. : Liturgische Erziehung. *BDC* (1959) 560-572.

9032 HUERGA A., OP : Espiritualidad bautismal. TE 3 (1959) 403-428.

9033 ALVAREZ DE LINERA A. : Cosmología de la Eucaristía. RET 19 (1959) 289-307.

9034 DÜRIG W. : Die Eucharistie als Sinn-Bild der Consecratio mundi. MTZ 10 (1959) 283-288.

9035 OLIVAR A., OSB - A. M. ARGEMI, OSB : La eucaristía en la predicación de San Pedro Crisólogo. CT 86 (1959) 605-628.

9036 Journet C. : Note sur la théologie de la Messe. NV 34 (1959) 303-308. [zu R. Tremblay : 8289.]

9037 Peuchmaurd R., OP : La messe est-elle pour Luther une action de grâce ? RSPT 43 (1959) 632-642.

9038 Hanssens J.-M., SJ : Le cérémonial de la communion eucharistique dans les rites orientaux. Greg 41 (1960) 30-62.

9039 Rahner K., SJ : Noch einmal : Danksagung nach der heiligen Messe. Ein Nachwort. GL 32 (1959) 442-448. [zu 8654]

9040 Heynck V., OFM : Zur Bußlehre des Vitalis de Furno. Die Wirkkraft der priesterlichen Absolution. FS 41 (1959) 163-213.

9041 Baltensweiler H. : Die Ehebruchsklauseln bei Matthäus. Zu Matth. 5, 32 ; 19, 9. TZ 15 (1959) 340-356.

Eschatologie :

9042 Congar Y. M.-J., OP : Toussaint du ciel et salut du monde. VS 101 (1959) 427-444.

9043 Journet C. : Le mystère de l'enfer. NV 34 (1959) 264-287.

Moraltheologie: s. a. 9101 (Martyrium).

9044 Delhaye P. : Les idées morales de saint Isidore de Séville. RTAM 26 (1959) 17-49.

9045 Gillon L.-B., OP : L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas. Ang 36 (1959) 263-286.

9046 Emmen A., OFM : Die Glückseligkeitslehre des Matthäus von Acquasparta. WW 22 (1959) 174-189. [Forts. v. 8314.]

Gnade – Tugenden :

9047 Alfaro J., SJ : Persona y gracia. Greg 41 (1960) 5-29.

9048 Küng H. : Rechtfertigung und Heiligung nach dem Neuen Testament. *BDC* (1959) 249-271.

9049 Brooke O., OSB : The trinitarian aspect of the ascent of the soul to God in the theology of William of St. Thierry. RTAM 26 (1959) 85-127.

9050 de Letter P., SJ : Sanctifying grace and divine indwelling. Fr. de la Taille and St. Thomas. Greg 41 (1960) 63-69.

9051 Köberle A. : Rechtfertigung und Heiligung in den lutherischen Bekenntnisschriften. *BDC* (1959) 235-249.

9052 Fernández M. : Por qué rechazan los protestantes todo mérito en las obras buenas ? Sugerencias acerca de la naturaleza y objeto del mérito. RET 19 (1959) 277-288.

9053 de Laugier de Beaurecueil S., OP : Autour d'un texte d'Anṣārī : la problématique musulmane de l'espérance. RT 59 (1959) 339-366.

9054 Spicq C., OP : La justification du charitable (1 Jo 3, 19-21). Bibl 40 (1959) 915-927.

9055 Colunga A., OP : El amor y la misericordia hacia el prójimo. TE 3 (1959) 445-459.

9056 Ramlot M.-L., OP : Le nouveau commandement de la nouvelle alliance ou alliance et commandement. LV 44 (1959) 9-36.

9057 Besnard A.-M., OP : Qui est mon prochain ? LV 44 (1959) 37-57.

9058 Noillaume R. : La charité, amitié divine. LV 44 (1959) 59-68.

9059 Jolif J.-Y., OP : L'amour des hommes chez saint Ignace de Loyola. LV 44 (1959) 69-88.

9060 Luquet R., OP : Amour de contemplation ou amour de miséricorde ? Note sur le théocentrisme de la charité. LV 44 (1959) 89-96.

9061 Monzel N. : Die Sehbedingung der Gerechtigkeit. MTZ 10 (1959) 177-188.

9062 Sanchez M., OP : Dónde situar el tratado de la virtud de la religión ? Ang 36 (1959) 287-320.

9063 André-Vincent I., OP : Pour une théologie de l'image. RT 59 (1959) 320-338.

9064 Camilleri N. : « Defensor puritatis ». Pio XII e il problema della purezza dei giovani. Sal 21 (1959) 283-345.

9065 Miller J., SJ : Moral- und Pastoraltheologisches zur Pubertätsonanie. Zur Kritik des Onanie-Kapitels in dem Buche « Stille Revolution » von Hans Wirtz [Nürnberg 1959]. TPQ 108 (1960) 31-41.

Aszetik – Mystik:

9066 Schnackenburg R. : Die Vollkommenheit des Christen nach den Evangelien. GL 32 (1959) 420-433.

9067 Lauter H.-J., OFM : « Auf den Spuren der großen Mystiker ». WW 22 (1959) 217-222. [zu : H. Graef, Der siebenfarbige Bogen, Frankfurt a. M. 1959.]

9068 Mondrone D., SJ : Camilla Battista da Varano mistica e letterata del quattrocento. CC 111 I (1960) 183-190.

9069 Lucien-Marie de Saint-Joseph OCD : Un guide de lecture pour saint Jean de la Croix. VS 101 (1959) 413-423.

9070 Cognet L. : Un guide de lecture pour sainte Thérèse d'Avila. VS 101 (1959) 525-537.

9071 Carrouges M. : Charles de Foucauld est-il ou non un maître de vie spirituelle ? VS 102 (1960) 73-80.

9072 Soballa, Günther, SJ : « Analogia perfectionis » und die Methode der Aszetik. *Festschr. Przywara* (1959) 56-72.

9073 Koch R. : Die religiös-sittliche Umkehr (metanoia) nach den drei ältesten Evangelien und der Apostelgeschichte. Anima 14 (1959) 296-307.

9074 Verhey S., OFM : Das Leben in der Buße nach Franziskus von Assisi. WW 22 (1959) 161-174.

9075 Besnard A.-M., OP : Mon père et votre père. Prière et paternité divine. VS 102 (1960) 5-17.

9076 Bro B., OP : Foi et prière. La prière, pédagogie de Dieu. VS 101 (1959) 353-368.

9077 Bro B., OP : Pourquoi prier ? Espérance et prière. VS 101 (1959) 506-524.

9078 de Couesnongle V., OP : Oraison et espérance. VS 101 (1959) 379-391.

9079 Bro B., OP : Prière ou charité. VS 102 (1960) 18-33.

9080 Lefebvre G., OSB : Les purifications de la prière d'après saint Jean de la Croix. VS 101 (1959) 392-412.

9081 VICTOR DE LA VIERGE OCD : La prière de sainte Thérèse de Lisieux. VS 102 (1960) 34-58.

9082 DUCROS X. : Le Nouveau Testament et la description des faits mystiques. Bibl 40 (1959) 928-934.

9083 MÜLLER H., OSB : Die Visionen des Niklaus von Flüe. SKZ 127 (1959) 766 f. [zu : M. L. VON FRANZ (gl. Tit.). Zürich 1959.]

9084 CARPENTIER R., SJ : Theologie des Ordensstandes und Heiligkeit des Laien. GL 32 (1959) 433-441. [zu W. KERN : 7861.]

9085 PERRIN J.-M., OP : Essence de l'état de perfection et mission des instituts séculiers. VSs 12 (1959) 371-393.

9086 CANALS S. : Le don plénier dans les instituts séculiers. VSs 12 (1959) 394-406.

9087 LEMAÎTRE G. : Les instituts séculiers de prêtres. VSs 12 (1959) 407-435.

9088 DEL PORTILLO A. : Les professions et les instituts séculiers. VSs 12 (1959) 440-449.

III. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Antike Philosophie: s. a. 8850, 8966 (Platon), 8900 (Aristoteles), 9166 (Stoizismus), 9131 (Cicero).

9089 BONETTI A. : La concezione dialettica della realtà in Eraclito. RFN 51 (1959) 289-310.

9090 KUCHARSKI P. : Les principes des pythagoriciens et la dyade de Platon. AdP 22 (1959) 175-191, 385-431.

9091 REALE G. : L'Eutifrone, il concetto di santo e la prima teoria platonica delle idee. RFN 51 (1959) 311-333.

9092 GIORGIANTONIO M. : Come Werner Jaeger ha inteso Aristotele. Soph 27 (1959) 378-380 ; 28 (1960) 104-107.

9093 MCMAHON G. J., SJ : The Prooemium to the Physics of Aristotle. LTP 13 (1957) 9-57.

9094 TORRACA L. : La visione filosofica della vita in due epigrammi di Leonida Tarentino. Soph 28 (1960) 47-58.

9095 LAURENTI R. : Epicuro in Epitteto. Soph 28 (1960) 59-68.

9096 SMITH J. P.: Γένος in Philo on the Essenes (Hypoth. = Eus Pr. Ev. 8. 11) = νόμος ? Bibl 40 (1959) 1021-1024.

Patristik: s. a. 8995 (Tertullian), 9020 (Epiphanius), 8861, 8988 f. (Augustinus), 9035 (Petrus Chrysologus), 9021 (Leo I), 9044 (Isidor v. Sevilla).

9097 MARCUS W. : Zur religionsphilosophischen Analogie in der frühen Patristik. PJ 67 (1959) 143-170.

9098 DE RIEDMATTEN H., OP : La Didachè : solution du problème ou étape décisive ? Ang 36 (1959) 410-429. [zu : J. P. AUDET, La Didachè. Paris 1958.]

9099 CERFAUX L. : La multiplication des pains dans la liturgie de la Didachè (Did., IX, 4). Bibl 40 (1959) 943-958.

9100 JAVIERRE A. M. : El « diadochen epoiesamen » de Hegesipo y la primera lista papal. Sal 21 (1959) 237-253.

9101 PACIORKOWSKI R. : L'héroïsme religieux d'après la Passion des saintes Perpétue et Félicité. REA 5 (1959) 367-389.

9102 LELOIR L., OSB : L'original syriaque du commentaire de S. Ephrem sur le Diatessaron. Bibl 40 (1959) 959-970.

9103 PELLEGRINO M. : Per un commento alle « Confessioni ». REA 5 (1959) 439-446.

9104 THONNARD F.-J., AA : Un texte de Plotin dans la « Cité de Dieu », IX, 17. REA 5 (1959) 447-449.

9105 FOLLIET G., AA : Etiam peccata ... (De doct. christ. III, 23, 33). REA 5 (1959) 450.

9106 ROUILLARD P., OSB : Les sermons de Noël de saint Augustin. VS 101 (1959) 479-492.

9107 LAMPEY E. : Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins. WW 22 (1959) 1-16, 119-148, 190-203.

9108 COLOMER E., SJ : Tiempo e historia en San Agustín. Pens 15 (1959) 569-586.

9109 CAMELOT P. T., OP : Un guide de lecture pour Jean Cassien. VS 102 (1960) 89-99.

9110 NOLASCO DE EL MOLAR, OFMCap: La historia de una empresa apologética en el siglo V. EF 60 (1959) 411-434. [zu : P. CANIVET, Histoire d'une entreprise apologétique au V[e] siècle. Paris.]

9111 HENRY A.-M., OP : Saint Benoît et l'histoire des moines. VS 102 (1960) 81-88. [zu : P. COUSIN, Précis d'histoire monastique. Paris 1959.]

9112 LOTTIN O., OSB : Le vœu de « conversatio morum » dans la Règle de saint Benoît. RTAM 26 (1959) 5-16.

Mittelalterliche Scholastik und Mystik: s. a. 8812 (Petr. Abaelard), 9049 (Wilh. v. St. Thierry), 9012 (Gottfried v. Admont), 8931 (Alanus Anglicus), 9006, 9074 (Franz v. Assisi), 9005 (Bonaventura), 8836 (Albertus M.), 8819, 8848, 8853-55, 8869 f., 9045, 9050, 9158 (Thomas v. Aq.), 9046 (Matth. ab Aquasparta), 8820 (Joh. Duns Scotus), 9040 (Vitalis de Furno).

9113 A Checklist of Vatican Manuscript Codices available for consultation at the Knights of Columbus Vatican Film Library. Mss 3 (1959) 38-46, 89-99. [Forts. v. 8369.]

9114 CLAGETT M. - J. E. MURDOCH : Medieval Mathematics, Physics and Philosophy : a revised catalogue of photographic reproductions. Mss 2 (1958) 131-154 ; 3 (1959) 19-37.

9115 SCHNEYER J. B. : Notizen zu den Codd. Vaticani latini 1135-1266 recensiti a M.-H. Laurent, Città del Vaticano 1958. Sch 35 (1960) 76-78. [Sermoneshss.]

9116 VANNI-ROVIGHI S. : Les « Journées Anselmiennes » all' Abbazia del Bec (7-12 luglio 1959). RFN 51 (1959) 334-337.

9117 DE FINANCE J., SJ : Les « Journées anselmiennes » du 7-12 juillet 1959. Greg 41 (1960) 70-77.

9118 Petraitis C. : La dixième rencontre de médiévistes à Cologne (9-12 septembre 1959). RPL 57 (1959) 665-680.

9119 Vanni-Rovighi S. : Il Colloquio internazionale di storia della filosofia musulmana e decima Mediaevistentagung a Colonia (6-12 Sett. 1959). RFN 51 (1959) 338-344.

9120 Petraitis C. : Le premier Colloque international d'histoire de la philosophie musulmane (Cologne, 6-9 septembre 1959). RPL 57 (1959) 637-665.

9121 Meyer H. B., SJ : Alkuin zwischen Antike und Mittelalter. Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte. ZKT 81 (1959) 306-350, 405-460.

9122 Van den Eynde D., OFM : Notice littéraire sur les « Institutiones in Decalogum » de Hugues de Saint-Victor. Ant 34 (1959) 449-459.

9123 Robilliard J.-A., OP : Hugues de Saint-Victor a-t-il écrit le « De Contemplatione et de eius speciebus » ? RSPT 43 (1959) 621-631.

9124 Baron R. : Rapports entre saint Augustin et Hugues de Saint-Victor. Trois opuscules de Hugues de Saint-Victor. REA 5 (1959) 391-429.

9125 Van den Eynde D., OFM : Autour des « Enarrationes in Evangelium S. Matthaei » attribuées à Geoffroi Babion. RTAM 26 (1959) 50-84.

9126 Haring N. M. : The « tractatus de Assumpto Homine » by Magister Vacarius (Study and Text). MedSt 21 (1959) 147-175. [Texted. p. 162-175.]

9127 Hirsch-Reich B. : Eine neue « œuvre de synthèse » über Joachim von Fiore. RTAM 26 (1959) 128-137. [zu : M. W. Bloomfield, Joachim of Flora. Traditio 13 (1957) 249-311.]

9128 Bertola E. : Studi e problemi di filosofia avicenniana. Soph 27 (1959) 327-343, 28 (1960) 69-87.

9129 Catania F. J. : A bibliography of St. Albert the Great. MS 37 (1959-1960) 11-28.

9130 Vansteenkiste C., OP : Il quarto volume del nuovo Alberto Magno. Ang 36 (1959) 430-446. [zu : Albertus Magnus, Opera omnia, XXVI. Münster 1958.]

9131 Vansteenkiste C., OP : Cicerone nell' opera di S. Tommaso. Ang 36 (1959) 343-382.

9132 Guzie T. W., SJ : Evolution of philosophical method in the writings of St. Thomas. MS 37 (1959-60) 95-120.

9133 Conway P., OP - B. Ashley, OP : The liberal arts in St. Thomas Aquinas. Thom 22 (1959) 460-532.

9134 Brampton C. K. : Sobre la estancia de Ockham en Oxford hasta el año 1324. EE 33 (1959) 447-450.

9135 Hödl L. : Die Aulien des Magisters Johannes de Polliaco und der scholastische Streit über die Begründung der menschlichen Willensfreiheit. Sch 35 (1960) 57-75.

9136 Dempf A. : Meister Eckhart als Mystiker und Metaphysiker. *Festschr. Przywara* (1959) 171-178.

9137 Ypma E., OESA : Les « Cursores » chez les Augustins. RTAM 26 (1959) 137-144.

9138 Brandt W. J. : Remarks on Bishop Thomas Brinton's authorship of the sermons in Ms Harley 3760. MedSt 21 (1959) 291-303.

9139 Amorós L., OFM : El problema de la Summa theologica del Maestro Francisco Eximenis OFM (1340?-1409). AFH 52 (1959) 178-203.

9140 Robles Sierra A., OP : San Antonino de Florencia (1389-1459). TE 3 (1959) 485-489.

Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart: s. a. 8856 (Descartes), 8835 (Berkeley), 8862, 8895 (Hegel), 8830-32 (Darwin), 8862 (Marx) 8824 (Bergson), 8864 (Scheler), 8857, 8863 (Husserl), 8808 (Blondel) 8827, 8841, 8845 (N. Hartmann), 8806 f., 8817, 8872, 8874, 8876, 8897 (Pius XII).

9141 Calvetti C. : A proposito di esegesi e di critica kantiana. RFN 51 (1959) 354-357. [zu : M. Campo, Schizzo storico della esegesi e critica kantiana. Varese 1959.]

9142 Tonelli G. : Der Streit über die mathematische Methode in der Philosophie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts und die Entstehung von Kants Schrift über die « Deutlichkeit ». AP 9 (1959) 37-66.

9143 Adorno T. W. : Erfahrungsgehalte der Hegelschen Philosophie. AP 9 (1959) 67-89.

9144 Ogiermann H., SJ : Zur Frage nach dem Wahrheitsgehalt von « Dialektik ». *Festschr. Przywara* (1959) 106-125.

9145 Ogiermann H., SJ : Hegelianische Dialektik heute. Sch 35 (1960) 1-26.

9146 Hollak J. : Von materialistischer Dialektik bis zum dialektischen Materialismus. TP 21 (1959) 518-528. [zu K. Marx.]

9147 Grin E. : Der Schellingianer Karl-Friedrich Schimper. Ein verkannter deutscher Gelehrter im 19. Jahrhundert, und sein Einfluß auf den Lausanner Philosophen Charles Secrétan. PJ 67 (1959) 305-317.

9148 Brunello B. : Antonio Gramsci filosofo. Soph 28 (1960) 8-28.

9149 Habbel J. : Die Philosophie des Arztes Heinrich von Recklinghausen. PJ 67 (1959) 423-430.

9150 Lévie J., SJ : La correspondance Blondel-Valensin 1899-1912. NRT 81 (1959) 1073-1081. [zu : M. Blondel et A. Valensin, Correspondance (1899-1912). Paris 1957.]

9151 Fourez G., SJ - J. Jacob, SJ : Une dialectique de la conversion : L'Action de Maurice Blondel. RPL 57 (1959) 543-574.

9152 Dempf A. : Franz Borkenau [† 1957]. SZ 165 (1959) 305-309.

9153 De Petter D. M. : In memoriam Kan. Prof. Dr. N. Balthasar. TP 21 (1959) 567-569.

9154 Brunner A., SJ : Pierre Teilhard de Chardin. SZ 165 (1959-60) 210-222.

9155 Dolch H. : Einige Bemerkungen zu den neuen Übersetzungen der Werke Pierre Teilhards de Chardin. TG 49 (1959) 426-429.

9156 Coccia A., OFMConv : Lo spiritualismo cristiano di Michele Federico Sciacca. MF 59 (1959) 336-345.

9157 Bortolaso G., SJ : L'autobiografia filosofica di Bertrand Russell. CC 111 I (1960) 158-168. [zu : B. Russell, My Philosophical Development. London 1959.]

9158 Engelhardt P., OP : Die deutsche Thomas-Ausgabe in der heutigen philosophischen Situation. PJ 67 (1959) 396-405.

9159 Weber F. : Le Mouvement de Gallarate. AdP 22 (1959) 441-448.

9160 Vigone L. : Congresso Bergson (Parigi, 17-19 maggio 1959). RFN 51 (1959) 372-376.

9161 de Marneffe J., SJ : Les Entretiens de Mysore [28. 8. - 1. 9. 1959, aux Indes)]. AdP 22 (1959) 449-452.

9162 van Steenberghen F. : Le congrès d'Evora [28-31 octobre 1959]. RPL 57 (1959) 678-680.

Theologie der Neuzeit und der Gegenwart: s. a. 8936 (A. de Vega), 8956, 9025, 9037 (Luther), 8989 (Calvin), 9059 (Ignatius v. Loyola), 9069, 9080 (Joh. v. Kreuz), 9070 Theresia v. Avila, 9015 (Ripalda), 8912 (Pascal), 8953 (J. Dez), 8980 (J.Weiss), 9071 (C. de Foucauld), 9050 (M. de la Taille), 8939, 8986, 9014, 9064 (Pius XII).

9163 Piana C., OFM : Gli statuti per la riforma dello Studio di Parigi (a. 1502) e Statuti posteriori. AFH 52 (1959) 43-122, 290-329, 390-426.

9164 Stockman M.-L. : Statuta Collegii Papae Adriani Sexti in Oppido Lovaniensi. ETL 35 (1959) 562-629.

9165 Rahner H., SJ : Ignatius der Theologe. *Festschr. Przywara* (1959) 216-237.

9166 Bouchardy F. : Saint François de Sales et le stoïcisme. NV 34 (1959) 241-252.

9167 Schreiber G. : Zur österreichischen Theologie und Geschichtswissenschaft im 19.-20. Jahrhundert. Beziehungen zu Gesamtdeutschland. TR 55 (1959) 145-152. [Literaturbericht.]

9168 Valentini L. : Umanità e spiritualità di Pio IX. L'anima di Mons· Mastai attraverso i suoi scritti fino alla elevazione al pontificato· SC 87 (1959) 321-343.

9169 Ciappi L., OP : L'umanesimo teocentrico del P. Mariano Cordovani OP. MD 76 (1959) 209-223.

9170 Karrer O. : Autobiographisches. *BDC* (1959) 13-24. – Bibliographie Otto Karrer. A. a. O. 25-32.

Adressen der Mitarbeiter : Prof. Dr. J. Ell CSsR, Geistingen üb. Hennef (Sieg) – Dr. M. Gétaz OP, Bethanienheim Kerns (OW) – Prof. Dr. E. Grunert CSsR, Geistingen üb. Hennef (Sieg) – Dr. A. Hufnagel, Domkapitular, Rottenburg (Neckar) – Prof. Dr. A. Kemmer OSB, S. Anselmo, Roma – Univ.-Prof. Dr. J.-H. Nicolas OP, Albertinum, Fribourg – Prof. Dr. S. Pfürtner OP, St. Albert, Walberberg (Bez. Köln) – Dr. F. Schmölz OP, Salvatorplatz 2a, München 2 – L. Stampa OP, r. du Botzet 8, Fribourg – Univ.-Prof. Dr. A. F. Utz OP, Albertinum, Fribourg – Prof. Dr. B. A. Willems OP, Assendorperstraat 29, Zwolle (Holl.).

Jordanus Kuničić OP

De missa ut vero ac proprio sacrificio secundum S. Thomam

Ecclesiae doctrinam recolamus : Missa est divinum, singulare prorsus, tamen verum ac proprium sacrificium visibile, in ultima Coena a Christo Domino institutum, prout ex Evangelio aperte constat. In hoc sacrificio Missae repraesentatur et applicatur sacrificium Christi cruente in Cruce oblatum. In sacrificio Missae est quidem ipse Christus hostia, at alia ratione ac in Cruce oblata, incruento nempe modo. Offerens principalis est ipse pariter Christus, sed sacerdotum ministerio oblatus [1].

Quaestio iam a saeculis agitatur : qua ratione formali ac essentiali Missa sacrificium evadit ? Quodnam est elementum primarium ac formale, quo sacramentum Eucharisticum realiter fit et est sacrificium ? Quid est, quod rationem immolationis incruentae sacrificio Missae confert ? Et cum communis doctrina existat essentiam sacrificii Missae in consecratione sitam esse, quaeri potest qua ratione consecratio evadat sacrificativa et immolativa ? Existit procul dubio aliquid, quod consecrationem proprie constituit ut sacrificativam et immolativam.

Quaerentes essentiam seu constitutivum formale, quaerimus id, quo posito alia supervenire intelliguntur, quo remoto, caetera removeri oportet. Id « formale » et « essentiale » est, quod perficit consecrationem in ratione sacrificali et immolativa, unde de aliis rationibus iudicandum secundum principium : « Quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutivum ipsius rei » [2]. Id quod consecrationem constituit ut sacrificativam et immolativam primum in ea concipitur, eam ab aliis

[1] Denz. Index systemat., XII h.

[2] S. Thomas, I Sent. dist. 28, q. 1, a. 2.

actibus secernit, radix est aliarum proprietatum, quo praesente alia valorem habent, quo absente alia propriam rationem sacrificii ac immolationis amittunt.

Responsio ad quaestionem, quae adhuc saepe proponitur ac defenditur, haec est : Tota essentia sacrificii Missae consistit in consecratione praecise quatenus repraesentativa passionis Christi. Essentia sacrificii eucharistici posita est in immolatione symbolica seu mystica, prout Christus, semel cruente in Cruce immolatus, per species separatas sacramentales ponitur in externo habitu immolationis, ac si sanguis eius esset realiter a corpore separatus, ergo in quantum per consecrationem Christus ponitur in externo habitu separationis corporis a sanguine.

Haec solutio proponitur a multis, sed minime exhauriuntur conatus, ut, tali explicatione data, veritas ac realitas sacrificii et immolationis probetur. Periculum namque est ne sacrificium hoc modo intellectum remaneat fictivum ac imaginarium. Facile est dicere talem explicationem non sistere in significatione tantum, sed difficile est monstrare veram ac propriam causalitatem sacrificalem et immolativam talis consecrationis. Utrum sufficienter tali explicatione salvetur realismus sacrificii Missae ?

Dubitant multi. Immolatio enim mystica includere videtur solum causalitatem intentionalem sacrificativam et immolativam, dum requiritur vera, realis ac propria. Ut verum et proprie dictum sacrificium veraque sed incruenta immolatio in Missa verificetur, ad plura elementa constitutiva attendatur oportet, nempe ad reproductionem victimae per consecrationem, insuper ad renovationem actus deditionis animae Christi erga Patrem et amoris erga animas, ac tandem ad significationem sacramentalem per duplicem consecrationem panis et vini [3].

[3] Scribebat M. Cordovani OP, Ang. 8 (1931) 547 : « Immolatio incruenta quae habetur in Missa, quaeque asseritur a Concilio Tridentino et necessaria videtur ad rationem veri et proprie dicti sacrificii, in tribus consistit : 1. in reproductione victimae per consecrationem ; 2. in renovatione illius actus deditionis quo Christus, flagrans amore in Patrem et in animas, acceptavit mortem, et elegit manere nobiscum sub specie mortis ; 3. in significatione sacramentali immolationis cruentae, quae significatio habetur in duplici consecratione panis et vini. » Essentia igitur sacrificii Missae consistit in consecratione quatenus reproductiva, renovativa et significativa.

Simili modo A. Piolanti, Divinitas 3 (1959) 717, 719, 721, loquitur de tribus elementis essentialibus constituentibus sacrificium Calvarii, quae etiam in sacrificio eucharistico distingui debent, prout nempe victima fit praesens vere ac realiter in identitate absoluta et ontologica ; oblatio fit eodem actu perenniter praesenti in aeternitate, ergo identitate psychologica ; tandem eadem realis significatio in ordine mystico sacramentali. Tota ratio sacrificii consisteret in hoc, quod consecratio reproducit sacramentaliter sacrificium Crucis.

Inter haec varia elementa quaerimus cui competit prioritas secundum nostrum

Omnino igitur necessarium videtur maiori cum realismo quaestionem tractare. Assumentes haec tria elementa et considerantes consecrationem ut conversivam – rennovativam – significativam seu repraesentativam, iure quaerimus quodnam ex illis a nobis intelligitur ut radix, ut constituens verum ac reale sacrificium. Consideratur ergo consecratio sub illa speciali ratione, qua causalitatem sacrificativam et immolativam habet, ne claudamur intra rationem signi seu puri symboli. Magis praecise : utrum consecratio, quatenus vi verborum convertit totam substantiam panis in corpus Christi et totam substantiam vini in sanguinem, et sic in externu habitu faciat separationem et repraesentet mortem, sufficienter salvet veritatem ac realitatem sacrificii et immolationis ?

1. *Notio sacrificii:* Iam in initio fateri debemus vel ipsam multiplicitatem opinionum quoad constitutivum formale consecrationis qua sacrificalis ostendere, solutiones non satisfacere. Sunt theologi qui dicunt, theologos usque nunc inutiliter laborasse necnon errores commisisse in ipsa methodo quaerendae definitionis ipsius sacrificii. Error autem consisteret in hoc, quod theologi ad definitionem sacrificii in genere pervenire voluerunt analysi subiiciendo sacrificia pagana et sacrificia Veteris Testamenti, dum tamen sacrificium Missae est omnino singulare sacrificium [4].

Hic error methodicus effectus parvos produxit, nam prioritas data fuit destructioni cruentae, quae immolatio auditur. Difficultas nata est in invenienda ratione sacrificii in actione cultuali, quae est ex natura sua incruenta. Defectu sanguinis veri, qui cruentam immolationem faceret, theologi ad destructionem virtualem confugerunt seu deteriorem conditionem Christi requirebant. Christus tamen impassibilis et gloriosus existens mutationem nullam pati potest, unde ex dicto errore periculum exurgit, ut sacrificium maneat pure fictivum seu vero sensu imaginarium.

S. Thomas concipit sacrificium ut actum externum, cultualem, virtutis religionis, quo homo absolutum Dei dominium supra omnes res agnoscit et suam subiectionem erga Deum exprimit. De ratione sacrificii autem non est mors seu destructio, sed requiritur solum, ut circa rem oblatam *aliquid fiat* [5]. Realismus ergo requirit, ut circa rem oblatam immutatio aliqua fiat, at qualis immutatio ? Hoc dependet a subiecta materia. Ex quo apparet definitionem sacrificii esse analogicam, et conve-

modum intelligendi, nam et in ipso sacrificio Crucis inveniatur oportet elementum essentiale, formaliter constitutivum.

[4] A. M. Roguet, in : Initiation théologique, t. IV (1954) 535.

[5] S. Thomas : II-II, q. 85, a. 3 ad 3 ; q. 86, a. 1.

nire posse tum sacrificio in quo animalia occidebantur, comburebantur, tum oblationi panis qui frangebatur, benedicebatur vel comedebatur. Sola igitur benedictio rei, qua res a communi usu separatur, sufficit, ut dicatur circa rem aliquid fieri.

Veritas igitur ac realitas sacrificii aliter et aliter quaerenda est. In rebus animatis veritas ac realitas sacrificii quaeritur in occisione, sicut Agnus Paschalis et ipse Christus occidi potuit, quia erat passibilis et mortalis ; veritas et realitas sacrificii in actionibus verificatur in aliqua actione sacra, visibili, externa, qua supremum dominium Dei agnoscitur et dependentia hominis ostenditur ; veritas et realitas sacrificii in iis, quae consistunt in patiendo, invenitur secundum actionem interiorem, puta quod patiens sponte offerat Deo suum pati, sic et Christus fecit sacrum actione interiori, dum occisores sacrilegium seu profanationem sacrificii peregerunt externo modo Christum occidentes [6].

2. *Quid in sacrificio formale?* Sine dubio sacrificium est actus religionis externus. Sub hoc respectu constet oportet signis visibilibus sive rebus sive actionibus. Hoc videntes alii homines mente ad Deum ascendere invitantur. Offerendo res vel actiones Deo, destruendo res, puta animalia, vel effundendo, puta vinum, significatur donum suiipsius Deo. Nequit ergo existere sacrificium sine elemento visibili. Ex hac parte pertinet ad cultum publicum et apparet nobis ut aliquid rituale, caeremoniale, externum, liturgicum.

Elementum externum non constituit illud formale et essentiale elementum in sacrificio. Sicut anima est forma corporis et non e converso, ita essentiale et formale sacrificii ad intra ponitur, id est totus valor oblationis sacrificalis visibilis consistit in hoc, ut exprimat oblationem interiorem. Externi actus religionis ab interioribus exordium sumunt et ad illos ordinari debent. Actus interni deditionis, oboedientiae, caritatis etc. sunt quid primarium, essentiale, actus externi et visibiles sunt quid materiale et secundarium ac subordinatum actibus interioribus, sine quibus actus externi sunt sicut corpus sine anima. Signanter dicit S. Thomas : « Significat autem sacrificium, quod effertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo » [7].

Conceditur igitur quod sacrificium, prout est actus cultus externi, oportet sit visibile, quod aliquibus ritibus persolvatur, quod signis visibilibus constet, sed elementum essentiale, formale et primarium est intra,

[6] Caietanus : in III P., q. 48, a. 3.
[7] S. Thomas : II-II, q. 85, a. 2, et 3 ad 2 ; III P., q. 22, a. 2.

sine quo totum quod externe agitur caret anima, valore, dignitate et reducitur ad purum formalismum.

Si ita valor sacrificii ad intra primario refertur et referri debeat, hoc multo magis dicendum de illo sacrificio, quod consistit in actione seu in actu, adhuc plus de illo quod consistit in patiendo, nam in talibus sacrificiis totum quod extra geritur, rationem signi seu symboli transcendere vix potest. Quis auderet dicere essentiam seu constitutivum formale sacrificii vitae, quod in votis religiosis Deo offertur, in signis exterioribus seu caeremoniis professionis consistere ?

3. *Sacrificia Antiqui Testamenti:* Considerantes sacrificia Veteris Testamenti relate ad Deum, valorem eorum secundum actus interiores iudicare debemus, unde S. Thomas dicit illa accepta fuisse ex devotione eorum, qui illa offerebant [8]. Pariter : « Antiqui Patres habebant fidem de passione Christi futura, quae secundum quod erat in apprehensione animae poterat iustificare [9]. »

Haec autem sacrificia in se non habebant nisi valorem imaginis seu repraesentationis veri sacrificii Christi. Merenturne tamen nomen sacrificii ? Solent imagines appellari nominibus rerum quarum imagines sunt, ergo ad modum imaginis, symboli vel repraesentationis « poterat dici Christum immolari etiam in figuris Veteris Testamenti », ut ait S. Thomas [10]. Essentia igitur sacrificiorum V. Testamenti consistebat in hoc, quod erant signa, figurae, repraesentationes futuri veri et proprii sacrifiicii Christi, et talis erat praesertim agnus pascalis.

4. *Sacrificium Novi Testamenti:* Christus sacrificia Veteris Testamenti ut imagines et umbras considerare non omisit. Illa non iustificabant nec sanctificabant homines coram Deo. Christus ut fundator Novi Testamenti monet rationes signorum transcendere, externos ritus interna devotione vivificare, internos animae actus primo in loco ponere, alioquin ritus externus remanet forma sine re contenta, arbor sine fructibus. En principium : « Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate oportet adorare » (Jo. 4, 24). Actiones sacrificales V. Testamenti erant externae, carnales, et Christo non placebant nisi secundum quod erant figurae verae victimae et veri sacrificii.

Adventu Christi valor sacrificiorum transfertur ad intra. Loco materialium rerum quae prius offerebantur, Christus in ingressu in hunc mundum dicit in capite libri, id est in summo praedestinationis decreto scrip-

[8] III, q. 83, 4 ad 8.
[9] III, q. 62, a. 6 ad 1.
[10] III, q. 83, a. 1.

tum esse tamquam quid principale, ut ex oboedientia erga Patrem unicum sacrificium offerat (Hebr. 10). In hac voluntate inclusa invenitur salus hominum. Haec voluntas seu oboedientia continet radicem principalem, elementum essentiale in hoc novo et unico sacrificio.

5. *Sacrificium Coenae:* Discipulis congregatis Christus corpus suum tradit in cibum, sanguinem in potum, et quidem corpus tradidit inter coenam, sanguinem dedit expresse post coenam, quia « sanguis Christi in sacramento directe repraesentat passionem, per quam est effusus, et per quam sunt terminata omnia legalia »[11].

Optime concludit S. Gregorius Nyssenus loquens de arcano sacrificii genere : « Qui ergo corpus discipulis tradit in cibum, aperte declarat figura agni sacrificium iam esse perfectum... Iam arcana et invisibili ratione corpus erat immolatum, ut ipsius mysterium peragentis potestati placuerat. »[12] Agnus comedi non potest nisi mactatio praecedat.

Quid ex hoc simplici facto simplicibus verbis expresso concludere licet ? Christus ipse, per seipsum, passibilis et mortalis existens, obtulit seipsum Patri, sed in specie aliena, referendo hoc ad mortem futuram et hanc oblationem immolativam peregit invisibili modo, interne, ita, ut quando dedit discipulis corpus ad edendum et sanguinem ad bibendum, iam sacrificium aderat, iam mactatio transiit. Non ergo videtur quaerenda essentia talis sacrificii in speciebus nec in earum significatione, nam repraesentatio sufficiens et directa per solum sanguinem fiebat. Constitutivum formale sacrificii iam perfectum est interna oblatione Christi, cuius ritus et signa visibilia apparebant etiam ad extra.

6. *Sacrificium Crucis:* Nemo negare potest passionem et mortem Christi secundum genus ipsius operis repraesentare actionem seu factum, cui competunt effectus quos praecedentia merita non habuerunt. Non ergo minuendus valor, sed maxime extollendus valor actualis separationis corporis ab anima, id est mortis Christi in cruce.

Haec tamen separatio corporis et animae nec omnino necessaria nec essentialis dicenda est. Non quidem omnino necessaria est, immo minus necessaria dicenda est quam ipsa incarnatio, quia Deus, per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare. Nec essentialis dicenda est, nam mors Christi ut talis, ut separatio corporis et animae, principium habet ab extra, unde inquantum huiusmodi neque meritoria dicenda est, sed est occisorum maleficium. Neque

[11] S. Thomas : in ep. I ad Cor., c. 11, lect. 6.
[12] S. Gregorius Nyssenus : Orationes, MG 46, 612.

haec separatio hostiam, quae Christus est, sanctificavit, sed sanctificatio proveniebat ex priori seu antiqua caritate et ex gratia unionis [13].

Ubi ergo invenitur essentiale elementum huius sacrificii ? Essentiale ac formale elementum huius sacrificii consistebat in hoc, quod Christus voluntarie sustinuit mortem, voluntarie se obtulit in honorem Dei pro animarum salute, noluit repellere a se nocumentum, sed permittere ut morti succumbat. Sic, quando S. Thomas assignat rationem ob quam sacrificium Christi habet rationem veri sacrificii, dicit, quia oblatum « ex caritate » et pariter « ex oboedientia », consequenter ob eamdem rationem tale sacrificium hostiae rationem habet [14].

7. *Supra tempora et loca:* Virtus hostiae oblatae, Christi, decursu temporis valorem suum nec perdidit nec potest perdere, sed manet in aeternum. Haec perpetuitas virtutis manifestatur in applicatione meritorum, quae passio Christi produxit in mundo pro animabus hominum. Passio physice inspecta transiit, virtute tamen perpetua est, et ab Ecclesia participatur secundum ordinem sacramentalem. Continuo igitur hoc sacrificium virtute sua operatur, nam Christus Deiformem vitam vivit, et virtus divina attingit omnia loca et tempora. Contactus virtutis sufficit ad explicandam efficientiam Christi relate ad spiritualium bonorum largitionem, quae mortalibus largiuntur [15].

Christus pariter sempiternum habet sacerdotium (Hebr. 7, 24), nam sacerdos et hostia existens, morti amplius non subiicietur (Rom. 6, 10). Officium sacerdotis non recusavit, sed officio sacrificali semper manet addictus. Quomodo autem hoc officium adimplet ? Meritorie et efficienter, exercendo potestatem excellentiae, operatur in sacramentis inquantum meritum et virtus passionis eius operatur in sacramentis. Insuper Christus interpellat pro nobis « humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repraesentando. Item sanctissimae animae suae desiderium, quod de salute nostra habuit exprimendo » [16]. Haec durant in perpetuum, quia ex aeternitate Verbi Patris redundat aeternitas in corpus Christi, qui exurgens ex mortuis iam non moritur.

Voluntas Christi transit et pervadit omnia tempora. In ultima coena permissionem dedit et praeceptum, ut sacrificium offeratur et quidem nomine ac virtute ipsius. In omni sacrificii oblatione aderit ipse ut principalis agens, ut minister principalis, qui actuali ordinatione et actu

[13] S. Thomas, III, q. 48, a. 1 et 2 ; q. 22, a. 2 ad 3.
[14] III, q. 48, a. 3 ; q. 22, a. 2 ad 2.
[15] III, q. 22, a. 5 ad 2 ; q. 50, a. 1.
[16] S. Thomas : in ep. ad Hebr. 7, 25, lect. 4.

voluntatis seipsum hostiam in odorem suavitatis sacrificabit (Eph. 5, 2). Aeternum sacerdotium aeternum valorem communicat mortalibus, et una actio simul aeternitatem ac tempus coniungit. Humanitas Christi ut instrumentum transfert virtutem salutiferam a divinitate Christi in ipsa sacramenta, quorum susceptione virtus passionis Christi nobis quodammodo copulatur [17].

8. *Unitas substantialis sacrificii crucis et altaris quid docet?* — Sacrificium crucis ac altaris substantialiter sunt unum sacrificium. Offerens principalis est idem, res oblata eadem, fructus iidem. Sacrificium altaris relatione transcendentali refertur ad illud crucis, cui subordinatur et a quo valorem recipit. Dicere possumus sacrificium altaris se habere ad illud crucis ut signum ad rem, ut species aliena ad speciem propriam, non facit novam immolationem, sed est unius cruentae immolationis incruenta renovatio. Modus seu ritus offerendi non est igitur idem, sed modus et ritus sunt quid potius secundarium, per consequens simpliciter dicendum cum S. Thoma : « Sacrificium quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio quod ipse Christus obtulit, sed eius commemoratio. » [18]

Cum igitur sacrificium crucis et altaris simpliciter unum sacrificium existant, formale constitutivum in utroque ex eodem capite repeti debet. Forma essentialis sacrificii crucis non consistebat in separatione animae a corpore, sed in actibus internis devotionis, caritatis et oboedientiae Christi erga Patrem. Separatio corporis ab anima fuit demonstrativum seu manifestativum horum actuum internorum. Legitime videtur concludere, quisquis renuit quaerere formale constitutivum sacrificii altaris in separatione mystica, quae sub diversis rebus consecratis apparet. Potius igitur, nomine huius unitatis utriusque sacrificii, in renovatione eorumdem actum internorum essentiam sacrificii altaris quaerenda esse videtur. Nec ritus nec quidquid visibile essentiam sacrificii constituere potest, cum hoc sacrificium altaris essentialiter consistere debet in *agere* interne, cum de pati externe de Christo amplius loqui non liceat [19]. Caeteroquin nihil aliud obiecta quae videntur ante consecrationem et post consecrationem prae se ferrunt, nam panis et vinum ex natura sua sunt separati nec in illis, respective in illis ac in illorum speciebus, post consecrationem, modificatio aliqua apparet. Inde videtur quarere essen-

[17] III, q. 62, a. 5.

[18] Ib. q. 22, a. 3 ad 2.

[19] Nihilominus hoc sacrificium ab aliis religionis actibus distinguitur toto elemento visibili : materia, forma et ritu. Quid amplius quaerendum ?

tiam immolationis sacrificii altaris in eorum statu nihil aliud esse quam concipere sacrificium ut statum, dum revera est actus, et extra ambitum symboli non exire, sed minimismo quodam contentum esse.

Ob eamdem rationem insufficiens omnino censetur opinio, quae essentiam sacrificii altaris petit in eo, quod Christus ponitur in externo habitu immolationis per species separatas, ac si sanguis esset realiter a corpore separatus. Talis opinio mutuat conceptum sacrificii cruenti et applicat eum ad sacrificium, quod *actu*, non in statu, consistere debet. Nihil externi essentiam sacrificii altaris constituere potest. Quid de hoc externo habitu immolationis apparet ? Nihil, nam sensus ante consecrationem et post consecrationem idem obiectum referre deberent, id est externus habitus ante et post consecrationem idem perseverat. Essentia sacrificii veri ac realis nequit consistere in aliquo intentionali, prout cuique dictat sensus veri realismi.

Item non sufficientem responsionem dare videntur, qui in sacrificio altaris invenire putant aliquem « statum decliviorem », prout Christus datur ad modum cibi, potus vel huius generis. Quomodo essentia sacrificii reponi potest in speciebus quae non sunt species ipsius Hostiae, quae immolatur, sed species alienae ? Christus nihil ab exteriori pati potest. Comparando corpus Christi sub speciebus panis cum illo corpore quod cruente passum est, dicit S. Caesarius Nazianzenus : « Et hoc quidem erectum, artubus compositum, incedendi vim habens et agendi ; illud autem rotundum, non articulatum, inanimatum, exsangue, immobile, neque alteri simile, non ei qui cernitur et invisibilis est divinitate. » [20] Christus in eucharistia invenitur insensibiliter et invisibiliter, unde aliud est dicere separatam positionem specierum valde expresse *significare*, aliud autem talem separatam positionem *constituere* ipsam essentiam sacrificii et immolationis. Non externus habitus hominis est homo, nec imago hominis est homo, sed veri hominis imago seu repraesentatio, quae hominis essentiam non constituit.

9. *Efficientia consecrationis idem suadet:* In hoc insistimus : formale constitutivum sacrificii Missae seu ratio ob quam consecratio rationem sacrificii habet, non potest primario nec essentialiter repeti ex parte specierum panis et vini.

Verum est panem sine vino consecrare non licere, tamen utrumque per se habet suam perfectionem ita, ut finita consecratione panis iam est sacrificium peractum, iam res significata adest, iam totus Christus

[20] S. Caesarius Nazianzenus : Dialogi, MG 38, 1132.

est praesens. Sub specie panis ex reali concomitantia adest quoque anima Christi, quae realiter est ipsi corpori coniuncta, unde triduo mortis anima non fuisset si aliquis Apostolorum consecravisset corpus Christi [21]. Item sub specie panis ex reali concomitantia invenitur pariter sanguis Christi, quia non est ab eius corpore separatus, ergo sub utraque specie est totus Christus.

Ex hoc realismo docemur, cur prolatis verbis consecrationis panis, ex ritu Ecclesiae genuflexione oportet adorare. Item ratio obvia est, cur, si sacerdos moreretur antequam consecraret vinum, in hostia consecrata adesset corpus et sanguis. Pariter christi fideles communicantes sub una specie totum Christum sumere fide tenendum est.

Dicimus quidem et nos duplicem consecrationem melius et perfectius repraesentare passionem Christi, immo dicere possumus quod « non potuit melius significare quam sic, ut significetur sanguis ut effusus et separatus a corpore » [22], at nec imago nec signum nec symbolum nec repraesentatio constituere possunt veritatem sacrificii et immolationis, sed sacrificium iam supponunt constitutum, ergo non constituunt.

Nec ista successiva consecratio est nimis urgenda, nam primo dici potest solum sanguinem directe repraesentare passionem, per quam est effusus, et per quam sunt terminata omnia legalia [23] ; secundo, Ecclesia, ubi potuit, et alia significantia passionem Christi statuit, ita fractio hostiae significat divisionem corporis Christi, quae facta est in passione, et trina crucesignatio repraesentat extensionem corporis et effusionem sanguinis et fructus passionis [24] ; tertio, hoc signum separationis corporis a sanguine per duplicem consecrationem nonnisi indirectum signum existere potest, nam solum panis et vinum videntur, pro quibus naturale est divisim seu separatim apparere ; quarto, si significationem duplicis consecrationis directam quaerere volumus, procul dubio eas potius refectionem totalem quam sacrificium significantes inveniremus [25].

[21] S. Thomas, III, q. 78, a. 6 ad 2 ; q. 83, a. 4.

[22] Id., in Math., c. 26, num. 4.

[23] Id., in ep. I ad Cor., c. XI, lect. 6.

[24] III, q. 83, a. 3 ad 7 ; a. 5 c et ad 7.

[25] A. M. Roguet, Initiation théol. IV, 534, scribit de argumento, quod ex successiva panis et vini consecratione concludit ad sacramentalem separatam positionem corporis et sanguinis Christi : « doit être manié avec discrétion. La consécration successive peut sans doute signifier la présence du Christ immolé. Peut-on dire qu'elle la produise, sans céder à une majoration de l'argument et à un glissement qui mène tout droit aux théories inadmissibles d'un 'glaive de la parole' qui immolerait le Christ ? » Haec idea « vox-gladium » invenitur v. gr. apud S. Gregorium Nazianzenum, ep. ad Amphilochium, MG 37, 280, qui scribit : « Ne cuncteris et orare et lega-

10. *Intentio necessaria in sacerdote:* Considerando miraculosam conversionem panis et vini in corpus et sanguinem Christi S. Thomas scribit : « Minister in perfectione huius sacramenti nihil agit nisi quod profert verba Christi. » [26] Sacerdos enim agit nomine, persona et virtute ac mandato Christi, ex cuius persona verba profert, ex quo verba virtutem consequuntur, a quo potestatem offerendi in Ecclesia sacrificium accepit et cui pro suo officio respondere debet.

Sacerdos ergo est solum minister secundarius, cuius actio ab actione Christi, pervadentis omnia tempora et loca, separari nequit. Ut salvari possit haec causalitas universalis ac perpetua sacerdotis Christi, necesse est dicere Christum in qualibet Missae oblatione causam principalis sacerdotis agere et quidem actualiter intendendo quamlibet consecrationem [27].

Sacerdotis tamen activitas non excludenda est, sed tota Christo subordinanda. Sacerdos ut instrumentum non perficeret actionem instrumentalem nisi exercendo actionem propriam. Oportet ergo ante omnia sacerdotem velle uti potestate sibi tradita offerendi in Ecclesia sacrificium tam pro vivis quam pro mortuis. Haec voluntas realisatur in intentione, quae est ut vis quaedam, clamor vehemens. Sine hac deliberata voluntate conficiendi sacramentum hoc invalidum evadit. Et adsit portet saltem intentio virtualis et implicita, determinata ad certam materiam, nam panis et vinum possent significare solum refectionem corporalem, et intentio sacerdotis est illa vis, quae panem et vinum ad unam significationem sacramentalem ligat. Qui sacramentum absque intentione peragere vellet, simularet seu irrideret sacramentum ipsum.

Ex hoc iam constat, essentialem conditionem pro veritate sacrificii expectandam esse ab intra, ab interno actu sacerdotis, nam praesente intentione eiusdem sacerdotis alia adsunt, eo absente nec specierum nec verborum nec rituum ullus est sensus. Si igitur actus interni animae Christi praestiterunt id quod erat formale ac essentiale in sacrificio crucis, omnino incongruum videtur, ut sacerdos formale ac essentiale elemen-

tione fungi pro nobis, quando verbo Verbum attraxeris, quando incruenta sectione secaveris corpus et sanguinem dominicum, vocem adhibens pro gladio. »

[26] S. Thomas : III, q. 78, a. 1.

[27] Scribit R. Garrigou-Lagrange OP : La synthèse thomiste (Paris 1950), 401 : « Selon saint Thomas et ses disciples, ce serait diminuer l'influence du Christ », dicere Christum solum virtualiter quamlibet Missam offerre, nam « en réalité, il offre *actuellement* chaque Messe comme prêtre principal ; si le ministre, quelque peu distrait en cette minute, n'a plus qu'une intention virtuelle. le Christ, prêtre principal distrait en cette minute, n'a plus qu'une intention virtuelle, le Christ, prêtre principal, veut actuellement cette consécration et cette transsubstantiation ».

tum in aliquo externo ponat, nam ritus est potius quid secundarium et species panis et vini sunt alienae, non Christi.

Consecratio fit in instanti, non expectat temporis successionem, sed prolatione verborum terminata totum perfectum censetur. Possumus tamen ratione distinguere ita ut virtus infinita in consecratione primo conversione panis et vini faciat Christum praesentem, deinde merita offerantur Patri, tandem a Patre per Christum applicentur fructus et homines participes sacrificii efficiantur.

Debita intentio censetur adesse si omnes conditiones ad sacrificium offerendum iuxta ritum Ecclesiae adsunt. Hac intentione praesente elementum visibile pariter sufficienter adest. Visibilis sacerdos, visibilis materia et forma, visibilis ritus, et totum hoc visibile, praesertim separatae species, possunt quidem apte repraesentare passionem et mortem Christi, at actus interni Christi et sacerdotis proferentis verba sacrificium perfectum reddunt, sacrificiique merita animabus applicata easdem salvant.

11. *Christi et sacerdotis una actio:* Principalis agentis et instrumenti una est actio, fert axioma. Non ergo ita urgenda actio Christi, ut penitus inutilis evadat actio sacerdotis proferentis verba, nec ita extollenda actio hominis-sacerdotis, ut evacuetur mirabilis actio Christi.

Actio sacerdotis habet suam partem in producendo valore latreutico, eucharistico, propitiatorio et impetratorio sacrificii Missae. Insuper valor actionis sacerdotis sumitur ex hoc quod effectus aliquo modo diversus est secundum dignitatem et dispositionem ipsius sacerdotis. – Pariter sacerdotis est fructum specialem vel ministerialem applicare pro suo arbitrio. In tota igitur actione sacrificali communicat etiam sacerdos, suo utique modo. Aliquo modo ab ipso sacerdote totum dicendum est dependere, prout ab eius voluntate dependet oblatio et immolatio victimae, nam intentio sacrificium peragendi illudque in honorem Dei offerendi in manu consilii eius est posita.

Haec unitas actionis sacrificalis prout procedit a ministro principali, Christo, et secundario, sacerdote, optimo qui videtur modo explicatur a thomismo per doctrinam de subordinatione causae secundae causalitati causae primae tum in ordine naturae tum in ordine gratiae. Si namque actio Dei et sacerdotis conciperetur ut univoca vel si actio Dei praecederet illam sacerdotis vel solum extrinsece se haberet unitas actionis et effectus non faciliter explicaretur, at in causalitate analogica, intrinseca, tempore eadem, facilius intelligitur eumdem actum et effectum procedere ab utraque causa diverso tamen modo.

Quia ergo idem offerens-Christus, eadem hostia, eadem actio, omnino necessario servanda est unitas in diiudicando elemento formali constitutivo sacrificii Missae. Hoc elementum formale repetitur ab intra, est enim actus internus renovativus oblationis eiusdem victimae, incruento modo, ex iisdem moventibus : deditionis Patri et amoris erga animas, quod externe visibiliter apparet in visibili materia et forma, visibili sacerdote, et per separatim positas species optime mortem Christi manifestat seu exprimit.

Consecratio igitur non habet vim sacrificalem et immolativam primo ac formaliter per hoc quod est successiva seu separata pro pane et vino, nam haec sunt species alienae non Christi, sed primario et formaliter in eo quod est conversiva et renovativa, dum in consecratione significativa per duplicem consecrationem dicere possumus inveniri solum elementum caeremoniale, rituale, externum, materiale.

Positae ergo quaestioni initio articuli respondere possumus dicendo, pro immolatione incruenta quae in Missa habetur requiri quidem tum vim seu valorem reproductivum victimae, tum renovationem illius actus deditionis Patri et saluti animarum, tum significativum per duplicem consecrationem panis et vini, hoc tamen ultimum elementum supponere iam sacrificium et immolationem perfectam, ideoque eius rationem formalem reddere non posse, quia « quidquid consequitur ad esse perfectum, non est constitutivum ipsius rei », uti audivimus ex S. Thoma [28].

12. *S. Thomae doctrina :* Secundum terminologiam S. Thomae quaerere debemus : quid facit ut sacrificium altaris sit verum, non solum apparens, proprium, non solum metaphorice dictum sacrificium ? Quid facit ut immolatio in Missa sit vera immolatio, quamvis incruenta, vera inquimus, non solum verae immolationis signum ? Vera immolatio, quae non solum repraesentat, sed valorem immolationis peractae realem et praesentem reddit ? Qua ratione seu sub quo respectu formali consecratio est sacrificalis et immolativa ?

A. *Non sufficit consecratio qua repraesentativa* mortis Christi per separatam positionem corporis et animae sub speciebus panis et vini. Haec separata positio sine dubio commemorat, est figura et exem-

[28] M. Cordovani OP, art. cit. 547, insufficientem aestimat definitionem Missae ut sacrificii datam a fautoribus immolationis mysticae, quae in separatione sacramentali corporis et sanguinis sub speciebus eucharisticis fundaretur et definit Missam per consecrationem reproductivam-renovativam et significativam, at nobis videtur necessarium esse non in eodem gradu ponere ultimum elementum cum duobus primis sed prioritatem dare elemento reproductivo-renovativo.

plum, est imago repraesentativa, rememorativa, memoralis, est etiam directe repraesentativa, est signum etc. [29], prout saepissime in S. Thoma termini occurrunt.

Verumtamen supradicti termini non exprimunt formale constitutivum seu veritatem ac realitatem consecrationis qua sacrificalis et immolativae. Omnes isti termini rationem signi non excedunt. « Signum » facit aliud in mentem venire ; « imago » ducit ad exemplar ; « repraesentatio » ante oculos iterum et iterum ponit ; « memoriale » in mentem revocat, at quaerendum restat per quod ratio signi transeunda est et asserenda formalis ac essentialis ratio causativa et inde constitutiva sacrificii ?! Possumus enim conceptum imaginis vel repraesentationis premere in infinitum, numquam transiet in conceptum rei seu in ipsam rem, sed remanebit signum rei. Repraesentatio potest esse valde vivida, sed ex se non ponit rem extra nos existentem. Imago regis et legatus regis repraesentant regem, sed non in propria specie afferunt.

Aliqui provocant ad textum : « Hoc sacramentum dicitur sacrificium, in quantum repraesentat ipsam passionem Christi ; dicitur autem hostia, in quantum continet ipsum Christum, qui est hostia salutaris » [30], et inde concludunt S. Thomam veritatem sacrificii in Missa reponere in hoc, quod sit in relatione significationis sacrificii crucis [31], sed hoc nobis non videtur verum, nam S. Thomas ibidem loquitur incidenter, et pro casu illi sufficiens erat talis notio, quin tamen per hoc voluerit assignare rationem propriam et formalem, quae Missam in ratione veri sacrificii ponit, quod facit directe et expresse III P, q. 83, a. 1. Quantum enim ad rationem imaginis repraesentativae vel significativae, Christus poterat dici etiam in Antiquo Testamento immolatus, nam hoc sacrificium magis expresse figurabant sacrificia legalia, quae cum sanguinis effusione fiebant [32].

Quisque potest videre S. Thomam, quando sacrificium eucharisticum nominat repraesentativum, non adhibere adverbium « verum », sed simpliciter dicere esse imaginem passionis seu sacrificii Crucis. Quando autem idem S. Doctor adhibet adverbium « verum », tunc veritatem sacrificii alio ex capite seu alia ex ratione repetit, ut videbimus statim [33].

[29] S. Thomas : III, q. 73, a. 5 ; q. 76, a. 2 ad 1 et 2 ; q. 83, a. 1, et a. 2 ad 2 ; 79, 6, etc.

[30] III, q. 73, a. 4 ad 3 ; q. 83, a. 1 ad 2, etc.

[31] Ita Piolanti : art. cit. [nota 3] 716 ; Roguet : Initiation, l. c. [nota 4] 534 ; et alii.

[32] III, q. 73, a. 6 ; q. 22, a. 6 ad 2.

[33] Item alii provocant ad encyclicam « Mediator Dei », in qua passim occur-

Dicamus ergo secundum S. Thomam non sufficere ut sacrificium Missae sit imago et repraesentatio, quia sic non differret essentialiter a sacrificiis V. Testamenti, nam quoad talem modum « poterat dici Christus immolari etiam in figuris Veteris Testamenti » [34].

B. *Veritas sacrificii Missae ex renovatione actuum internorum.* Apud S. Doctorem possumus invenire loca, in quibus veritatem sacrificii crucis repetit ex actibus internis, unde dicit : « Manifestum est quod passio Christi fuerit *verum* sacrificium » [35], quia passionem sustinuit voluntarie et ex caritate passus est. Ergo ad salvandam identitatem ministri principalis et sacrificii dicendum est idem inveniri debere in sacrificio altaris, ubi Christus, ministerio sacerdotis quasi constrictus, renovat novis et numerice distinctis actibus beatae suae animae actus deditionis Patri et caritatis erga animas, quas applicatione meritorum passionis salvare vult. Sicut ergo *verum* sacrificium crucis repetitur *ab intra*, ita etiam et sacrificium altaris.

C. *Veritas sacrificii Missae ex veritate praesentiae.* Non separanda est ratio sacramenti a ratione sacrificii, nam consecratione fit Christus praesens vere, realiter, substantialiter, at invisibiliter. Et est praesens ipse Christus passus, immolatus, corpus eius pro nobis traditum, sanguis pro nobis effusus. Ex reali praesentia recte infertur reale sacrificium, nam sicut est, ita offertur, ergo si Christus mortuus realiter non esset praesens, neque sacrificium esset reale. Expresse dicit S. Thomas,

runt expressiones uti v. gr. Species separatae tamquam symbolum separationis corporis et animae... Per eas remonstratur Christus in statu victimae... Non est pura et simplex commemoratio, sed verum et proprium sacrificium... Divina Sapientia adinvenit modum ut manifestetur sacrificium nostri Redemptoris per signa exteriora quae sunt symbola mortis... Species eucharisticae sunt symbola cruentae separationis corporis et sanguinis... Sic memoriale repetitur etc.

Dicendum videtur S. Pontificem quoad naturam metaphysicam sacrificii eucharistici nequaquam voluisse verbum proferre, dum de essentia physica, quae in duplici consecratione consistit, loquitur ut de re ab omnibus admissa. – Idem S. P. Pius XII. loquitur etiam de Missa, prout in illa Christus Sacerdos in aeternum ex amore erga nos renovat et offert sacrificium suiipsius Patri pro peccatorum remissione (Radionuntius diei 13ⁱ oct. 1940, AAS 32 [1940] 422). Item alio loco dicit, Redemptorem nostrum in altari, incruento Calvario renovare in perpetuum sacrificium suiipsius et largiri gratias (Allocutio dici 13ⁱ jun. 1943, AAS 35 [1943] 177 sq.). Termini autem quibus S. Pontifex loquitur de sacrificio altaris ut commemorativo, at vero et proprio sacrificio non dant rationem formalem *ob quam* est verum et proprium sacrificium, quia talis quaestio metaphysica ad scholam potius pertinet et liberae disputationi relinquitur, donec Magisterium Ecclesiae veritatem magis proprie expresserit.

[34] Ib. q. 83, a. 1.

[35] III, q. 48, a. 3.

sacramentum altaris vocari hostiam, in quantum « *continet* ipsum Christum »[36]. Christus porro continetur non solum in significatione vel figura vel imagine, sed in rei veritate, pariter offertur in rei veritate, sed invisibiliter. Quia hoc sacrificium est prorsus sui generis, omnino speciale, constitutivum eius formale nequit consistere in aliquo visibili neque in symbolo, ergo non in speciebus separatis nec in earum significatione, sed veritas sacrificii repetitur a S. Thoma a veritate et realitate praesentiae, et identitate sacramenti et sacrificii.

D. *Veritas sacrificii Missae ex passionis participatione.* In omni sacrificio Missae « opus nostrae redemptionis exercetur », et quantum ad hoc « *proprium* est huic sacramento quod in eius celebratione Christus immoletur »[37]. Veritas sacrificii Missae ostenditur ex hoc, quod id quod passio Christi fecit pro toto mundo, hoc sacrificium facit pro hoc vel illo cui applicantur effectus passionis Christi. In hoc sacrificio invenitur meritum salutis, satisfactio pro peccatis, liberatio a daemone, reconciliatio cum Deo etc. Quando veritas eius ostenditur ? « Verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis et vini. »[38] Veritas igitur et realitas sacrificii reponitur in hoc, quod vere et realiter animae participes fiunt meritorum passionis Christi.

Concilium Tridentinum loquitur de Christo, qui Ecclesiae suae voluit relinquere visibile sacrificium « quo cruentum illud semel in cruce peragendum *repraesentaretur* eiusque memoria in finem usque saeculi permaneret, atque illius salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum *applicaretur* » (Denz. 938). In prima parte huius textus sermo est de repraesentatione, in ultima de applicatione. Huic similis est structura articuli S. Thomae III, q. 83, 1, nam in prima parte eiusdem sermo est de imagine seu repraesentatione, in secunda vero de meritorum passionis applicatione, et quantum ad hanc applicationem dicit : « Proprium est huic sacramento quod in eius celebratione Christus immoletur. »

Valde notanda videntur omnia elementa, quae a S. Thoma in hoc articulo assumuntur. Loquitur itaque de « celebratione » huius sacramenti et hanc celebrationem vocat « imaginem repraesentativam passionis Christi » (ad 2m). Non ergo vult immolationem et crucifixionem fortius urgere, cum tales termini verificentur in immolatione cruenta et

[36] III, q. 73, a. 4 ad 3.
[37] Ib. q. 83, a. 1
[38] Ib. q. 22, a. 6 ad 2.

crucifixione cruenta. – Item insistit in unitate sacrificii crucis et altaris, nec multiplicitas Missarum huic unitati nocet, nam « sicut quod ubique offertur unum est corpus, et non multa corpora, ita et unum sacrificium » (ad 1). – Eidem unitati insistit comparando Christum cum sacerdote in oblatione sacrificii Missae, nam cum minister secundarius in persona et virtute Christi pronuntiat verba et consecrat, « quodammodo idem est sacerdos et hostia » (ad 3).

Omnia, inquimus, ista tria elementa videntur maximi momenti in solvenda hac quaestione de essentia metaphysica seu constitutivo formali sacrificii Missae. Theologi videntur saepius sumpsisse terminos, quos mutuarunt ex sacrificiis cruentis, unde libenter loquuntur de destructione, de statu decliviori, de separatione corporis et animae etc., dum separatio est quid pro corpore et anima violentum et pro pane et vino naturale. – Item loquuntur de statu decliviori, puta eo quod corpus Christi reducatur ad statum cibi, sanguis ad statum potus etc., at sacrificium altaris primario est actus non status et « species patiuntur et videntur, non autem ipsum corpus Christi », ut dicit S. Thomas [39]. – Pariter theologi nimis videntur insistere in visibilitate immolationis, at aliud est quaerere de visibilitate sacrificii, aliud de visibilitate immolationis, nam primum respondet naturae hominis, aliud autem non concordat cum natura huius sacrificii, in quo et invisibilis praesentia et invisibilis immolatio, proinde nec recte essentia quaerenda in aliquo, quod ad visibiliter cruentum sacrificium pertinet. Quoad characterem immolativum in hoc sacrificio externe nonnisi imago seu repraesentatio potest asseri (ad 2), at haec repraesentatio, quae convenienter fit per species separatas, iam immolationem invisibilem peractam supponit et non potest constituere essentiam eiusdem. Separata consecratio dicit solum haec : ac *si* esset corpus separatum, sanguis effusus, seu : ac *si* efficeret hanc separationem, quam tamen non efficit, proinde agitur de possibilitate irreali, hypotetica, non reali. Impossibile ergo videtur ponere essentiam seu constitutivum formale Missae in consecratione qua separativa, quia realiter hoc non est, ne exhauriatur veritas ac realitas sacrificii et detrimentum patiatur veritas de unitate sacrificii et sacrificantis.

Conclusio : Pro S. Thoma consecratio qua repraesentativa – separativa non sufficit ut nobis propriam, veram ac realem actionem sacrificalem explicet.

[39] III, q. 81, a. 3.

Veritas ac realitas sacrificii et immolationis provenit ex eo, quod in omni oblatione Missae Christus vere et realiter fit praesens per consecrationem conversivam, vere ac realiter renovat actus oboedientiae et deditionis erga Patrem et caritatis erga animas salvandas, ac tandem vere et realiter, quotiescumque et ubicumque hoc sacrificium offertur, merita passionis ad homines applicantur.

Essentia ergo metaphysica seu constitutivum formale, quod Missam vere ac realiter sacrificium facit, est consecratio qua conversiva et renovativa, dum quatenus est separativa terminat in signum, imaginem, repraesentationem, quod proprie ad *modum* offerendi seu *ritum* celebrandi spectat.

Dietrich Wiederkehr OFMCap

Situationsethik bei Emil Brunner

« Das Gebot und die Ordnungen »

Wenn der Umbruch der Zeit auch eine Erneuerung der Theologie auslöste, konnte die der Wirklichkeit am nächsten stehende Moraltheologie nicht unberührt bleiben. Zugleich zeigen sich hier aber auch besonders deutlich die Gefahren und Schwierigkeiten des Umbruchs, geht es doch um Wahrheiten, die das menschliche Handeln und Leben entscheidend gestalten, anschauliche Wirklichkeit werden. Es ist gewiß klug, hier nicht unbekümmert und eigenständig vorzugehen, sondern sich umzusehen, wie andere sich mit der gleichen neuen Welt auseinandersetzen. Aber dadurch, daß eine ganze Anzahl von Theologen ein bestimmtes Thema, eine bestimmte Richtung wählen, ist über den Wahrheitsgehalt noch nicht entschieden, besonders wenn die Anregung von nichtkatholischen Denkern ausgeht. Auch ökumenische Gesinnung kann von dieser Frage nicht dispensieren, sie verpflichtet vielmehr, auf Gefahren und Irrwege aufmerksam zu machen. Der Um-Bruch der Zeit kann die Kontinuität, die Tradition echter katholischer Moraltheologie nicht aufheben durch einen Bruch mit der kirchlichen Überlieferung, dem aktuellen Lehramt und einer Theologie, die darin nicht nur eine äußere Norm erblickt, sondern auch in ihrem Geist und innerer Konnaturalität gedacht hat.

Dies gilt auch vom Werk Emil Brunners « Das Gebot und die Ordnungen, Entwurf einer protestantisch-theologischen Ethik » (3. Aufl., Zürich 1939) [1]. Nach H.-H. Schrey muß dieses Buch noch heute als

[1] Die Arbeit will eine kurze Darstellung der Ethik Brunners und ihrer Problematik bieten. Sie stützt sich nicht auf sein ganzes Schrifttum, sondern einzig auf das oben zitierte Hauptwerk. Im Folgenden bezeichnen die eingeklammerten Zahlen im Text die Seitenzahl dieses Buches.

Markstein des Neuaufbruchs in der ethisch-theologischen Besinnung gelten. Brunner schlägt Themen an, die nach dem Krieg auch in der katholischen Moraltheologie aufgegriffen wurden: größere Nähe zu biblischer Theologie und Dogmatik, die allein der Moral ihren theologischen Charakter wahren kann ; Sittlichkeit als dialogisches Verhältnis, als Ich-Du – Begegnung zwischen Gott und Mensch; Primat der Liebe ; Betonung des Personalen vor dem Naturhaften und Gesetzlichen. Die innere Verwandtschaft der Probleme, erst recht die praktischen Folgerungen mahnen zur Vorsicht : Läßt sich das Anliegen Brunners, oft auch die anklagende Forderung gegenüber der herkömmlichen Moral, von seinen unannehmbaren Voraussetzungen scheiden? Denn nur dann lassen sich die ebenso unannehmbaren Folgerungen vermeiden, die inzwischen auch offiziell von der Kirche verurteilt sind (Ansprache Papst Pius XII. am 18. April 1952 und Dekret des S. Officium vom 2. Febr. 1956). Diese Darstellung der Situationsethik bei Emil Brunner, der abschließend noch einige kritische Ansätze beigefügt werden, soll den katholischen Moraltheologen veranlassen, der authentischen Moraltheologie des hl. Thomas von Aquin, die scheinbar nicht mit solch existenzieller Dynamik aufwarten kann, die neuen Fragen zu stellen. Er wird feststellen, daß sie keineswegs veraltet der neuen Zeit ratlos gegenübersteht, sondern ihm die Antwort geben kann, die das berechtigte Anliegen in Wahrheit zu wahren weiß.

1. Natürliche Sittlichkeit

Bevor Brunner seine theologische Ethik entwirft, schickt er eine kritische Darstellung ihrer Geschichte voraus. Er anerkennt, daß dem Menschen die Frage nach dem Sittlichen wesentlich ist (1-6, 18), zeigt aber aus den geschichtlichen Erfahrungen, daß diese Normen durch natürliche Erkenntnis nicht gefunden werden können. Angesichts der verschiedenen Religionen kann die Frage nach dem Vorhandensein eines allgemein sittlichen Bewußtseins weder mit einem glatten Ja noch mit einem glatten Nein beantwortet werden. Ja ist zu antworten auf die Frage nach der Tatsache, Nein aber in Bezug auf den Inhalt, da sich die Moralkodizes der verschiedenen Völker auch im Grundsätzlichen widersprechen (18). Aus der innigen Verbindung von Religion und Sittlichkeit folgt, daß es keine natürliche wahre Sittlichkeit geben kann, sowenig es für den Sünder eine natürliche Gotteserkenntnis gibt (579); denn wenn auch ein Gott erkannt wird, ist es ein Götze, nicht der Gott

des Glaubens. Die Vernunft, die dem Menschen auch nach der Sünde bleibt, zieht Gott als rationale Größe in die Ratio hinein. Das Verhältnis von Schöpfer und Schöpfung muß und kann nur aus der Offenbarung und dem Glauben als personales erkannt werden (21, 39). Gut ist nicht das der Natur Gemäße, sondern Gottes Wille (44). Wer die natürliche Sittlichkeit zur Norm macht, begeht die Sünde, aus eigenen Kräften gerecht zu werden, sich zu vervollkommnen (56). Wie Glaube und Vernunft für die Erkenntnis der Wahrheit sich gegenüberstehen, so in der Ethik das tödliche Gesetz und Gottes Gebot, sein Wille (97). Eine Ethik auf natürlicher anthropologischer Grundlage weicht der wichtigsten Frage aus, übersieht, daß der Mensch Sünder ist, geht gleich dazu über, was er tun *soll*, ohne zu fragen, was er *ist* (136). Das Gottesverhältnis liegt nicht in der Natur, sondern in der Personbeziehung von Ich-Du. Wenn auch sein Wesen durch die Stellung der Person mitbestimmt wird, ist der fundamentale Widerspruch doch nur aus dem Glauben erkennbar als Isolation, Emanzipation gegen Gott und die Mitmenschen, als Ich-Sucht und Welt-Sucht (137-138). Der Standpunkt Brunners wird noch deutlicher, wo er sich polemisch abhebt gegen die katholische Lehre vom Naturgesetz gemäß der Interpretation von Röm 1, 19 und 2, 14 und der Lehre des hl. Thomas. « Lex naturae » sei ein Begriff, « der sich auf die Fiktion einer Vernunftnatur stütze, die in Wirklichkeit eine vom christlichen Glauben und der daraus bestimmten christlichen Anthropologie belehrte Vernunft ist » (607). « Es zeigt sich hier die Ur-fiktion der aristotelischen Anthropologie: die Lehre von einer allgemeinen Vernunftnatur, die Verwechslung der Idee des A-Priori mit einer anthropologisch-psychologischen Interpretation dieser Idee » (605). Der Unterschied zwischen absolutem und relativem Naturrecht bei Thomas schwäche ab, was die Väter noch als Ausdruck des Gegensatzes von gottgeschaffener und gefallener Welt verstanden hätten (605).

2. Die Rechtfertigung und ihre Bedeutung für die Ethik

Aller natürlichen Ethik ist gemeinsam das Selbstinteresse und die Selbstgerechtigkeit des Menschen, der sich selber zu realisieren versucht. Auch äußerliche, gute Werke können nichts daran ändern, daß er im innersten Kern sündig ist : nicht nur die Taten, auch der Täter (57). Im Fluch des Gesetzes erfährt sich der Mensch nicht nur als von Gott entfernt, sondern als von ihm geschieden (59). Das Kreuz des Christus

stellt das wahre Gottesverhältnis wieder her (62). « Gott spricht die Ungerechten als die Gerechten an, weil sie ihm recht sind, weil er es so will. » Gott gibt das wahre Gottesverhältnis nicht auf dem Gesetzesweg, sondern auf dem Gnadenweg (62). Rechtfertigung ist eine Umkehrung der Existenz : sie wird zum Leben von Gott her, während der Widerspruch der natürlichen Sittlichkeit darin bestand, auf Gott hin zu leben. In der Versöhnung, im neuen Leben, ist Gott zum Menschen gekommen (63). Glaube heißt nun, sich wiedergeboren wissen, das Leben als geschenktes und die Gerechtigkeit als die « fremde » hinnehmen : Christus meine Gerechtigkeit. Das Gute ist nun das, was Gott tut, nicht was der Mensch tut (64). Der Christ hat es nun nicht mehr mit einem Gesetz zu tun, sondern unmittelbar mit dem liebenden Gott selbst, der das Leben gibt, nicht mehr der, der es fordert. Glauben heißt, in dieses schenkende Wollen Gottes hineingenommen sein (65). Aber das heißt nicht, daß Glaube eine Qualität der Seele würde, gar eine Tugend, sondern Glauben gibt es dort, wo Gott durch den Heiligen Geist in der Seele spricht und selbst im Ich des Menschen dem Ruf Gottes antwortet, in der Aktualität der Entscheidung, die immer wieder dem Unglauben abgerungen werden muß (67). Es ist nämlich zu unterscheiden zwischen dem neuen Leben im Glauben und dem Glaubenden selbst, der immer auch ein Nicht-glaubender, Sünder ist, für den immer noch die Forderung Gottes besteht. Aber jetzt steht dahinter der liebende Gott. Im Glaubenden besteht diese Dialektik fort : justus peccator, Glaube-Gesetz, Rechtfertigung-Forderung, Liebe-Gericht, Heiligkeit Gottes-Versöhnungstat. Sie ist aber nicht aufzulösen, sondern sie kann ausgehalten werden (68).

Die *Ethik* ist nur in dieser Dogmatik richtig gesehen, weil es in ihr um Gottes Handeln an und durch den Menschen geht. Wie das Gebot, die Wiedergeburt, Bekehrung, ist auch die Heiligung ganz allein Gottes Werk ; dasjenige seiner Werke, das in unser eigenes äußeres Handeln ausbricht (72). Dieser Aktualismus kommt auch in der Lehre vom neuen Menschen zum Ausdruck (136-171). Der neue Mensch als Gottes Werk und Gottes Forderung : « Da Gott allein gut ist, der Mensch aber Sünder, so kommt als Subjekt des guten Handelns nur Gott selbst in Frage, der Heilige Geist, der im Glauben den guten Willen erzeugt » (136). Obschon sehr deutlich von Wiedergeburt die Rede ist, werden doch aktualistische, nicht ontologische Begriffe verwendet : Glaube, Gewissensakt, Stellung, Geschehen, Gottes Werk im Spruch, personaler Akt, Erkennen, Gefühl, existenziell, bei-Gott-sein, in actu (145-146).

Brunner verbietet, in der Kategorie der Personalität eine sub-

stanzielle Kategorie zu sehen, die daraus ein Denkbares, Sachenhaftes machte. Person ist nicht einfach da als neuer Lebenskeim, nach biologischen Kategorien, sondern nur im Gehorsam des Glaubens (145-146).

Im Hinblick auf die Ethik ergibt sich aus dieser Lehre von der Rechtfertigung und der Wiedergeburt eine ähnliche aktualistische Auffassung der Lehre vom guten Handeln. Brunner sucht zwar eine Mittelstellung zu gewinnen zwischen einer Ethik des naturhaften Wohlgeborenseins (Aristoteles) und einer bloßen Gesinnungsethik des guten Willens. Er bestimmt sie mit folgenden Worten : « Das Geheimnis des Gutseins ist darum weder der Willensakt, noch die natürliche Geburt, sondern die Wiedergeburt, die jenseits dieses Gegensatzes geschieht, das Paradox des neuen personhaften Willens, der gutgewordenen Person. Nicht Geburt, nicht Rasse, nicht Habitus gewordene Gewohnheit, aber auch nicht der christliche Charakter ist Gegenstand der christlichen Ethik, sondern die neue Person, ein göttlicher und menschlicher Zentralakt, ein das ganze Sein des Ich betreffendes Geschehen » (147). Das Rechtsein des Menschen ist nicht als Qualität des Menschen anzusehen, sondern nur mit einer aktuellen Bezogenheit auf Gott anzugeben, das Hineingenommensein in seine Menschenliebe (148). Liebe ist keine *Tugend*, weil sie keine Qualität ist. « Der antike Tugendbegriff kann die christlichen Aussagen über das Gutsein nur verderben. » Wie er auch « die ganze mittelalterliche Moral beherrscht, macht er zum menschlichen Besitz, was allein in der Aktualität des göttlichen Tuns seinen Bestand hat. Durch den Tugendbegriff wird der Mensch in sich selbst gerechtfertigt – das Gegenteil des wahren Gutseins » (149). Damit hängt auch die Pluralität der Tugenden zusammen und die daraus fließende Atomisierung des Guten in viele Eigenschaften (150, 588). Wenn das NT die Tugenden doch aufgenommen hat, dann sind ihm Tugenden nur Erscheinungsformen des einen Seins in der Liebe.

Folgerungen : Diese formale Unbestimmtheit des ethischen Subjekts macht es unmöglich, für das Handeln des Menschen daraus eine Norm zu gewinnen. Es wird keine innere Bestimmung gegeben, sondern einzig auf die Beziehung zum Handeln Gottes verwiesen, wobei auch diesem Handeln kein qualitativer Inhalt gegeben wird. Ein Effekt, ein neues Sein im ontologischen Sinn wird nicht an die Stelle des sündigen Menschen gesetzt. Die neue Person, der gemäß zu handeln ist, wird nur im Glauben erkannt, und so entzieht sich auch das Handeln einer Beurteilung, umsomehr als darin mehr Gott als der Mensch tätig ist. Im nächsten Abschnitt wird sich zeigen, daß nicht nur aus einer Betrachtung des Sub-

jekts, sondern auch der umgebenden Ordnung keine Normen oder Prinzipien abgeleitet werden können; vielmehr ist immer der neue, unableitbare Akt Gottes für das Gutsein des Handelns entscheidend.

3. Schöpfung und Erlösung als Ordnungen der Sittlichkeit

Es hieße das Gute menschlich auffassen, wenn man meinte, auf die Frage, *was* Gott gebiete, antworten zu können. Gottes Gebot ist sein freies Gebieten, das an keine Vorschrift gebunden werden kann. Aber ebenso gefährlich wie der orthodox-gesetzliche ist der schwärmerische-antinomistische Irrtum, daß es überhaupt keine Vorschrift, kein Voraus-wissen des göttlichen Gebotes gebe (106-107). – Gottes Wille, der das Gute ist, findet sich in seiner geschichtlichen Offenbarung als Schöpfer und Erlöser: als Schöpfer ist er der Anfang und Grund, als Erlöser das Ende und das Ziel (107). Die Entscheidung des Menschen wird in der Mitte getroffen, ist doch Gottes Wille aus der Schöpfung ein anderer als der Wille aus der Erlösung. Dieser Begriff des Guten aus der Vergangenheit und der Zukunft ist nur für uns doppelt, nicht aber für Gott; für den Menschen in der Gegenwart ist er aber nur als doppelter faßbar, in Jesus Christus handelt Gott als Schöpfer und Erlöser zugleich (107).

Gottes Wille bleibt auch in der sündigen Schöpfung aufrechterhalten, fordert Ehrfurcht vor allen Dingen, insofern sie Gottes Kreatur sind, Berücksichtigung ihres Standortes in der Stufenordnung der Geschöpfe (108). Der Wille Gottes tritt uns nicht in einem Sollen entgegen, das über dem Sein schwebt, sondern aus dem Seienden selbst heraus. Die gegebene Gestalt ist als Ausdruck des göttlichen Willens zu erkennen, sowohl im geschichtlichen wie im natürlichen Bereich: wir haben uns in die *Ordnung* einzuordnen (109). Weil der Standort, wo wir unsere Entscheidung zu treffen haben, von seinem Willen und seiner Vorsehung bestimmt ist, kommt uns aus der Welt Gottes Gebot der Stunde entgegen (110).

Gottes Ruf will gerade dort beantwortet sein, wo er den Menschen erreicht. Die Frage nach der Norm dieses Dienstes hat immer 2 Antworten: 1. läßt sich dies gar nicht vorwegsagen, sondern das ist stets vom Nächsten zu hören, indem auf Gottes Gebot gehört wird. 2. Du sollst ihm Liebe erweisen und ihm dienen. Der Mensch als Gottes Werk ist mit der gleichen Liebe vom Menschen zu wollen, wie Gott ihn will. Darin gibt Brunner auch der thomistischen Ethik recht, wenn sie den

Begriff der Angemessenheit zur Bestimmung des Guten verwendet. Ihr Unrecht besteht darin, daß sie diese Angemessenheit dem göttlichen Willen gegenüber verselbständigt. Gehorsam gegen das Gebot der Schöpfung heißt zuerst, die Gesetze des dem Menschen eigentlichen Lebens achten (192-193). Der Wille des Schöpfers begegnet nicht nur im einzelnen Nächsten, sondern auch in den unveränderlichen Voraussetzungen des Gemeinschaftslebens, z. B. im Aufeinanderangewiesensein der Geschlechter. Dies gilt auch dann noch, wenn solche Ordnungen erst durch die Sünde nötig geworden sind, um das Gemeinschaftsleben überhaupt zu ermöglichen, so z. B. der Staat (194-197). Das Gebot des Schöpfers fordert : Annehmen ! » (197)

Dieser These steht aber die Antithese gegenüber. Mit der Gottgeschaffenheit der Welt wird auch ihre *Sündigkeit* erkannt, der Wille Gottes tritt uns nur indirekt, gebrochen aus dieser Schöpfung entgegen. Gott will das Wirkliche, insofern es seine Schöpfung ist ; er will es nicht, sofern es durch die Sünde verkehrt ist. Auch abgesehen von der Sünde ist die Welt auf ein Ziel hin, auf Vollendung hin geschaffen. Gottes Wille ist darum mit der jetzigen Welt nicht identisch, bedeutet ein NEIN. Keine gegebene Wirklichkeit ist als solche Gottes Ordnung und Gebot. Zum Konservativismus hinzu muß das Revolutionäre des christlichen Ethos hinzutreten (110-112). Gegenüber dem Nächsten fordert dieser Wille, etwas Neues zu schaffen, den Dienst an seiner ewigen göttlichen Bestimmung. Der Wille Gottes lautet darum nicht nur : Annehmen !, sondern auch Widerstreben und Protest (199-202).

Die *Synthese* dieser gegensätzlichen Einstellung darf nicht in einer Neutralisierung gesucht werden. Der Glaube an den Schöpfer weist uns die vorgegebene Wirklichkeit an, der Glaube an den Erlöser dagegen die Richtung und das Ziel. Die einzige Verbindung ist von der Erlösung in Christus aus zu erkennen, in der Liebe als der einzig möglichen Verbindung von Konservativismus und Revolution. Wo nun entweder angegriffen, gerüttelt werden soll, und wo es zu bewahren gilt, ist gesetzlich nicht zu sagen (113-115). Gottes Gebot fordert gleichzeitig in verschiedener Weise : Einfügung und Protest, Annahme des Gegebenen und Widerstreben. Der Glaubende wird bald erhalten, bald protestieren und Neues fordern. An sich ist der Gehorsam weder konservativ, wie die Welt konservativ ist, noch radikal oder revolutionär wie die Welt revolutionär ist, sondern als konservativ und als revolutionär begründet in dem einen unveränderlichen Willen des Schöpfers und Erlösers.

Es gibt in der Schöpfungsordnung Gefäße, die dem Inhalt der Liebe

widersprechen, dann muß der Inhalt das Gefäß der Ordnung zerbrechen und sprengen (202-203). So werden nach Brunner die beiden Extreme vermieden : die schlimme Gesetzlichkeit der Ordnungsmänner, und die noch schlimmere der gesetzlosen Schwarmgeisterei (203).

Folgerungen : Wir stellen in der objektiven Wirklichkeit der Schöpfung und Erlösung eine ähnliche Spannung fest wie in der Betrachtung der Rechtfertigung, der Beschreibung des ethischen Subjekts : gerechtfertigt und doch Sünder. In der Schöpfung entspricht jenem Gegensatz der von Gesetz und Gebot, von Gottes Willen in der Schöpfung, der doch nur Gesetz und nicht der eigentliche Wille, sein Gebot ist. Wie beim Subjekt Rechtfertigung und Sündhaftigkeit zugleich ausgesagt werden, wird auch der eine Akt des Menschen zugleich sündig und gut, im Gehorsam des Glaubens und der Erfüllung des Willens Gottes. « Es gibt keinen andern Dienst für Gott als den des sündigen Menschen in der sündigen Wirklichkeit. Durch den Gehorsam gegen den Ruf ist dieser an sich sündige Dienst in der an sich sündigen Wirklichkeit geheiligt » (183, 185).

4. Gesetz und Gebot

Der Hauptakzent der biblischen Ethik muß nicht in der Abwehr der Gesetzlosigkeit, sondern der Gesetzlichkeit gesehen werden. Paulus will in seiner Polemik herausstellen, das nur das gut ist, was Gott tut, daß der Mensch nicht durch eigenes Tun, sondern nur durch Gottes Handeln gerechtfertigt ist. Das Gesetz verführt den Menschen zum Glauben, er könne es erfüllen, zu einer falschen Selbständigkeit, sich vor Gott als gleichwertigen Partner zu stellen. Durch die Auflösung in einzelne, scheinbar erfüllte Gesetze täuscht das Gesetz den Menschen über seine Schuldhaftigkeit hinweg (58-59). Es macht es auch unmöglich, dem Mitmenschen persönlich zu begegnen, tritt es doch als Abstraktum, Prinzip dazwischen (60). Weil aus dem Gesetz das Sollen spricht, kann es gerade nicht das Gute sein. Sollen ist Knechtschaft. Im Gesetz erfährt der Mensch die Zerstörung der ursprünglichen Einheit mit Gott. Gesetz ist der Wille Gottes, wie ihn der Sünder noch sehen kann (61-62).

Über den Sinn des Gesetzes hat Brunner ein eigenes Kapitel, zusammengefaßt in dem Satz, den wir nachher an seinen Ausführungen erläutern werden : Das göttliche Gebot setzt Gesetz in einem dreifachen Sinn voraus : als Lex, welcher der schlichte Gehorsam in Legalität entspricht, als das radikale Gesetz, das zur Buße führt, und als Weisung für den Glauben (123).

a) *Lex* als Wort der Zucht: Der Mensch lebt immer in Ordnungen, als Glied eines Ganzen, des Volkes oder der Menschheit. Auch als Glaubender bleibt er davon bestimmt und geformt: Naturgesetze, soziale Gewohnheiten, Rechtsgewohnheiten, Moralregeln: zusammengefaßt als Lex (124). Dennoch läßt der Zwang dieser Regeln sich nicht vermeiden, soll das Zusammenleben nicht unmöglich werden. Im gegenwärtigen sündigen Zustand der Schöpfung ist Gesetz notwendig, als gröbere Ordnung und Rahmen für ein gottgefälliges Leben. Aber Gesetz ist nicht nur vom Menschen her notwendig, sondern auch von Gott als Aufgabe gegeben (125).

b) *Gesetz, Wort der Buße*. Die Lex ist nicht Gottes Wille selber, aber sie steht unter seinem Gebot: mit dem Gesetz will Gott das Leben in der sündigen Welt möglich machen und erhalten. Die Lex drückt nicht aus, was Gott will, und doch hat ihr der Glaubende zu gehorchen: indirekt, bedingt, unter Vorbehalt. Wenn auch das Gesetz an sich grob und sündig ist, ist doch der Grund, warum es das Gesetz gibt, Gottes Liebe. Um ihretwillen wird das Gesetz beachtet. Nie aber kann das Gesetz den Gehorsam, die Gott geschuldete Ehre erhalten (126). Auch das Gebot der Bibel ist zum Gesetz zu zählen: wenn der Glaube die Gesetzlichkeit verneint, meint er nicht eine Überspringung, sondern eine Durchbrechung des Gesetzes, wie die Frucht des Glaubens die Schale durchbrechen muß. Darum kann weder ein allfälliges Naturgesetz, noch das Gesetz des Moses, oder die als Gesetz verstandene Bergpredigt einen eindeutigen Begriff vom Gesetz Gottes abgeben. Das wahrhaft Gute kann nicht im Gehorsam gegen ein Gesetz getan werden (127-128). Sogar das Liebesgesetz, – wenn das Gebot als Gesetz verstanden wird – lenkt uns von Gott ab, wird der Gehorsam Legalität. Wenn einmal etwas als Gottes Gebot erkannt ist, kommt ein Rechtsverhalten nicht mehr in Frage: Gott will nicht nur diese oder jene Tat, sondern den ganzen Menschen, sein Herz, die Person in ihrer Totalität, unbedingt und ungeteilt (129). Eine Ganzhingabe vermag der Mensch aber aus sich nicht zu leisten, eine Verwechslung des Gehorsams mit der Gesetzlichkeit täuscht ihn darüber hinweg. Er flieht in eine bürgerliche Gerechtigkeit und löst den absoluten Anspruch in erfüllbare Teilforderungen auf. Die gleiche Verzweiflung kann aber auch heilsam sein: durch das daraus sich ergebende Zugeständnis des Nicht-könnens, durch die Erkenntnis der Gnade Gottes. Vor Gott erkennt der Mensch, daß Gott es auch war, der ihn unter das Gericht des Gesetzes stellte, nicht in einem immanenten dialektischen Prozeß, sondern durch seine freie Tat (130-131). Nur in

der völligen Verzweiflung am Können des Gesetzlich-Guten vollzieht sich die Gnade. Gott will diesen diakritischen Punkt, die Erkenntnis der Sünde. Das Gesetz ist Gottes Wille, nicht sein eigentlicher, sondern sein fremder: wie ihn der Sünder verstehen soll. Ohne das Gesetz keine Erkenntnis der Gnade (131).

c) *Gesetz* als Weisung: Darüber hinaus hat aber das Gebot als Gesetz auch für den Glauben noch seine Bedeutung: nicht nur insofern er immer ein Nichtglaubender bleibt, sondern als Weisung: was das Sein-in-Christus für sein Handeln bedeute. Der Heilige Geist spricht durch das Wort: Gesetz und Geist (132). Denn die Genialität der Liebe ist selten und gering, die erkennt und tut, was die Liebe gebietet. Gebote der Bibel und Überlegungen der Ethik sind für die meisten unentbehrlich. Aber dieses weisende Gesetz ist nicht mehr dasselbe. Die Gebote und Verbote sind nicht mehr isoliert, sondern bezogen auf das Gebot der Liebe. Der Glaubende kann selber Gesetze ableiten auf bestimmte Fälle, nicht im Sinn einer Kasuistik, sondern nur als Bestimmung und Wegweisung für den konkreten Fall. Vielleicht muß er in der Entscheidung anders handeln. Aber er hat in diesem Allgemeinen, Vorauswißbaren doch eine Hilfe und Richtung, daß er dann wirklich der Liebe entsprechend handle (133-134).

Der Unterschied von *Gesetz und Gebot* wird von Brunner kurz zusammengefaßt (vgl. auch das Kapitel über Liebe, Schöpfung und Erlösung, wo der Inhalt des Gebotes näher bestimmt wird). Gottes Wort ist das Gebot, insofern es unsern Willen angeht, in dem er sich uns schenkt und zugleich für sich in Anspruch nimmt und beruft: wir können glauben, das ist das erste Wort, das Gnadenwort; wir sollen glauben, das zweite: das Gebot. Davon unterscheidet sich das Gesetz: Alle können das Gesetz hören, das Gebot aber nur der, zu dem Gott selbst das Wort spricht im Glauben. Das Gesetz als Inhalt ist von der Gnade gelöst, das Gebot ist zu verstehen als Anrede des gnädig schenkenden Gottes. Das Gebot kann man darum nicht im Voraus wissen (97). – Obwohl Gottes Gnadenwort und Gebot einerseits, der Glaube und der Gehorsam des Menschen anderseits zusammengehören und unzertrennlich sind, sind sie doch zu unterscheiden. Gnadenzusage und Glaube beziehen sich auf mein Sein, wie es ohne mein Zutun bestimmt ist. Gebot und Gehorsam beziehen sich auf dasselbe Sein, wie es durch meinen Willen werden soll. Glaube blickt zurück auf das Gewordene, das Gott verwirklicht hat, der Gehorsam vorwärts, in das noch nicht Verwirklichte. Wie Glaube und Gesetz nicht das gleiche sind, ist auch die Tat des Menschen

eine andere : Gehorsam des Gesetzes oder Gehorsam des Glaubens. Durch den Glauben wird das Gesetz zum Gebot. Erst im Augenblick des göttlichen Anrufes und meines Glaubens : vorher ist es Gesetz, und welchen Sinn das Gebot im Augenblick annimmt, ist nicht vorauszusehen. Das Gesetz kann nur darauf hinleiten (98).

Erst nach dieser Darlegung und Grundbegriffe Brunners ist es möglich, seine Ablehnung der Prinzipien, der Kasuistik usw. zu verstehen, die in seinem Verständnis der Rechtfertigung, der Schöpfungs- und Erlösungsordnung begründet ist. Die Motivierung der Sittlichkeit auf dem formalen Gebot der Liebe führt zu seiner Betonung des Personalen, Freiheitlichen, das durch keine Gesetzlichkeit zu bestimmen ist. Auf diesem Fundament – an dem auch eine Kritik anzusetzen hätte – ergeben sich seine situationsethischen Thesen als konsequent.

5. Die Liebe als das Gebot

Das Rechtsein des Menschen ist nicht als Qualität anzugeben, sondern nur in einer aktuellen Bezogenheit auf Gott : Stehen in der Liebe Gottes, von Gott her dem Menschen zugewendet. Liebe ist nicht eine Möglichkeit des Menschen, was er von sich aus kann, sondern ausschließliche Möglichkeit Gottes (149). Durch die Rechtfertigung lebt der Mensch in der Richtung Gottes ; er will nun nicht mehr das Eigene, sondern was Gott will. Sittliche Triebfeder ist jetzt nicht mehr die Selbstachtung, sondern die Liebe (65-66). Erst so kann er dem Nächsten unmittelbar gegenüberstehen, nicht mehr als einem « Fall » des Gesetzes. Die Liebe ist das Ende des Gesetzes und der Ethik. Wenn die Glaubenden vom Geist Gottes getrieben sind, « wer will da noch Ethik treiben ? » (66). Auch die Liebe ist kein Prinzip, sondern wird von Gott in seinem Handeln stets neu definiert. Von uns aus wissen wir nicht, was Liebe ist. Sie wird nur aus der Offenbarung sichtbar, und nur im Glauben erkannt (70). Die Besinnung über das gute Handeln des Menschen ist nur ein Teil der Dogmatik als der umfassenderen Betrachtung über das Handeln Gottes überhaupt (71). « Christliche Ethik ist die Wissenschaft von dem durch das göttliche Handeln bestimmten menschlichen Handeln » (73), so definiert Brunner seinen Gegenstand. Daß im Gottesknecht Jesus Gott zu uns kommt, gibt dem Wort Liebe seinen neuen Sinn. In diesem Geschehen wird das Leben des Menschen wieder in das Schenken Gottes gestellt, und darin wird es gut. Dieses Schenken bedeutet aber auch

den Anspruch, daß der Mensch nun ganz dieser Liebe gehört (101). Die Liebe Gottes ist keine Idee, sondern sein Werk. Weil es immer sein Werk bleibt, gibt es kein Vorauswissen. Der Sinn der Liebe wäre gesetzlich entstellt, Prinzip, wenn wir sie für den Einzelfall interpretieren könnten. In der Aktualität des Hörens soll der Mensch für die freie Liebe Gottes frei bleiben (102). So gibt es keine Zwischeninstanz zwischen dem göttlichen Willen und uns. Die sittliche Mahnung – z. B. in der Heiligen Schrift – will nur die Forderung in Erinnerung rufen, daß jeder in seinem Glauben Gottes Willen erkennen kann und soll (104).

Weil Gottes Liebe alles erfaßt, bleibt nichts aus der ganzen Existenz ausgenommen : aber dabei ist alles neutrale Technik, bis auf die Ordnung des Technischen durch die Liebe : Dilige et fac quod vis (104). Der Glaubensgehorsam in Liebe ist das einzig Sittliche, alles andere ist nur das Suchen und das Gebrauchen von Mitteln, die das Lieben wirklich machen (117). Eine Selbstliebe, die zu wissen meint, was recht ist, geht irre : denn es bleibt für uns unbekannt, unverfügbar. Gott will zwar unser Glück, aber so wie er allein es weiß (105). Nur durch den Heiligen Geist können wir lieben, wenn Gott selbst uns mit seiner Liebe ergreift und durch uns sein Werk tut (117).

Die *Liebe zum Nächsten* ist dieselbe. So gibt es für den Menschen nur die eine Pflicht, Gott zu lieben. Diese eine Pflicht, Gott zu lieben, ist auch die andere, den Nächsten zu lieben, wie Gott den Menschen geliebt hat, indem er sich an ihn hingegeben hat. Wo das geschieht, da geschieht Gottes Wille, was immer auch geschehen mag. Nur wissen wir wieder nicht zum Voraus, gibt es keine menschliche, gesetzliche, allgemeine Regelung, keine einzelnen Pflichten, sondern nur die eine, ihm zu tun, was Gott ihm hier und jetzt getan wissen will (118).

Der Sinn der Gebote des *Dekalogs:* sie gehören mit zur geschichtlichen Offenbarung des göttlichen Willens. Die Nicht-Gesetzlichkeit, der Okkasionalismus der Liebe darf nicht als Schwärmerei verstanden werden. Die 10 Gebote sind zudem nur authentische Auslegungen des einen Gebotes, von Gott gegebene Beispiele, wie Liebe in konkreten Situationen aussieht (119). Sie stehen in der Mitte zwischen der Mannigfaltigkeit des Lebens und der Einheit des göttlichen Willens ; sie wollen aber niemals Systematik, Kasuistik bieten, sonst würde die Verantwortung Gesetzlichkeit, das Ich wäre nicht mehr ganz Ich, sondern durch das allgemeine Gesetz repräsentiert (120).

Aus dem gleichen Grund kann einer Mehrheit von Tugenden in untergeordneter Bedeutung Raum gelassen werden : sie sind nicht Aus-

zeichnungen des Individuums, sondern verschiedene Arten, sich vom Andern, vom Nächsten, bestimmen zu lassen. Der Unterschied zur katholischen Zustands- Tugendlehre wird darin gesehen, daß sie bei Brunner nicht von unten her naturhaft aufgebaut werden, sondern stets von der Aktualität des Glaubens her (150-153). Für den Unterschied zwischen der Qualität der Tugend und dem aktuellen Stehen in der Liebe Gottes wählt Brunner das Bild Fixstern – Planet : nur Gott (Fixstern) leuchtet im eigenen Licht, die Menschen sind Planeten, die nur im geliehenen Licht leuchten (148).

Die Liebe ist nur in *Christus* möglich. In ihm hat Gott gehandelt, und durch den Glauben wird es uns ermöglicht, diese Liebe Gottes zu tun, am Reich Gottes mitzuarbeiten, innerhalb der geschaffenen Mittel-Zweckordnung. In Christus ist der Schöpfungssinn verwirklicht ; nicht nur gezeigt, wie es geschehen sollte, sondern wirklich geschehen. Für uns gibt es diese Möglichkeit aber nur im Glauben – wiederholt Brunner –, insofern sie Gott uns gibt : in der Indirektheit und Verborgenheit, die der Verborgenheit des göttlichen Erfolges im Kreuz des Christus entspricht (225-226).

6. Ausdrückliche Bezeichnung des situationsethischen Standpunktes

a) *negative* Ablehnung von Prinzipien aus der sündigen Ordnung : Brunner anerkennt zwar das Bestehen von Ordnungen. Insofern das geschöpfliche Tun an einem konkreten Ort in der konkreten Geschichte ist, bleibt es an die Ordnungen des Schöpfers gewiesen. Menschliches Leben vollzieht sich ja nicht nur in atomhaften Augenblicken flüchtiger Begegnung, sondern in ebenso konstanten Beziehungen der Ehe, des Staates, der Schöpfungsordnungen. Aber wir sahen schon (vgl. Schöpfungs- und Erlösungsordnung), daß diese Konstanten durch den Willen Gottes in Frage gestellt werden können. Es kann aus ihnen kein absolutes Prinzip abgeleitet werden, umsoweniger als diese Ordnungen als sündige nicht den eigentlichen Willen Gottes darstellen können. Es wäre einerseits utopischer Idealismus, die Ordnung zu übersehen, auf die jeweilige konkrete Lage keine Rücksicht zu nehmen. Aber es ist auch faule Weltlichkeit, das was sich aus dieser Lage ergibt, zu tun, weil es der Ordnung gemäß erscheint, wenn mit der ganzen Kraft der Liebe an den gottwidrigen Ordnungen gerüttelt werden müßte (114). Der Ge-

horsam gegenüber den Ordnungen ist nicht wahrer Gehorsam, sondern Legalität (205), mehr können sie nicht beanspruchen (206). So besteht ein Dualismus zwischen den Ordnungen und dem Liebesgebot, der auf der Sünde aller beruht, und darum von allen zu tragen ist (206). Der Glaubende steht im Konflikt, an dieser Ordnung mitzuwirken, die dem Gebot der Liebe widerspricht ; er wird diesen Konflikt überwinden dadurch, daß er konkret liebt (207). In der Ordnung arbeitet Gott mit der menschlichen Sünde gegen die Sünde (210). Die Ordnungen sind nur der Raum für die Liebe (212), die in sie hineingegossen werden muß : Ziel ist die Personbeziehung (216).

Die Stellung des Menschen zu den Ordnungen läßt sich so zusammenfassen : « Ein immer wachsames kämpfendes NEIN auf Grund eines dankbaren, dienstwilligen JA. Diese Mittellinie ist nicht ein Kompromiß, sondern ein Paradox : tun als täte man nicht. Nur auf dieser Linie wird das gesuchte göttliche Gebot in den Ordnungen gefunden. Wir sind jederzeit aufgeboten, uns in die gemeinschaftliche Wirklichkeit dankbar und dienend hineinzustellen, und die Werke des Standes als Gottes Werke zu tun ; wir sind aber auch aufgerufen, gegen die in ihnen waltende Liebenswidrigkeit zu protestieren. Aber was das eine, verbunden mit dem andern, heiße, das kann nicht ein für allemal, sondern nur immer neu aus der geschichtlichen Situation, aus dem bestimmten Ort, an dem wir stehen, gefunden werden, und deshalb können auch allgemeine ethische Erwägungen, die der christliche Ethiker im Blick auf die konkrete Lage anstellt, dazu nur vorläufigen Hinweis, aber kein 'Gesetz' zutage fördern » (323).

b) positive Ablehnung von Prinzipien aus dem Willen Gottes und dem Liebesgebot. Aber auch das Gebot, das zugleich mit Gottes Gnadenwort gegeben wird, läßt sich nicht zum synthetischen Prinzip erheben, sowenig der Glaube Synthese ist. Der christliche Glaube ist, was er ist, als Antwort auf das göttliche Wort, als Glaube an die Tatsache der Offenbarung. Darum stellt er kein Prinzip auf, er kann niemals Theorie werden, sondern nur im Akt der Entscheidung da sein. So ist auch die christliche Ethik nicht in ein Prinzip zu fassen, sondern nur im wiederherstellenden göttlichen Handeln begründet : in der Rechtfertigung allein aus Gnade (53-54). Die Unterscheidung des richtigen Handelns vom falschen geschieht nicht durch ein letztes Prinzip, das als solches einsichtig und verfügbar wäre. Es gibt nichts Gutes als der gehorsame Wille, aber dieser Gehorsam gilt nicht einem vorauswißbaren Gesetz oder Prinzip, sondern allein dem freien und souveränen Willen Gottes. Gut ist

jederzeit das zu tun, was Gott will. Der Wille Gottes ist in kein Prinzip zu fassen, sondern unverfügbar und frei. Daher die Unmittelbarkeit und Freiheit des Christenmenschen. Er ist weder Pflichtrigorist, noch Eudämonist, weil er wohl absolut gebunden ist, aber gebunden an den freien Liebeswillen Gottes, und so selbst frei von aller durchschaubaren Prinzipienhaftigkeit und Gesetzlichkeit. Auch die *Liebe* ist kein Prinzip; Gott definiert sie in seinem Handeln (70). Wenn die Liebe Gottes Werk ist, gibt es kein Vorauswissen. Es wäre ein Abbrechen vom Gehorsam, wollten wir uns das Gebot Gottes als ein für allemal gegeben denken, das wir von Fall zu Fall zu interpretieren hätten : so wäre der Sinn der Liebe gesetzlich entstellt, Prinzip geworden (102). So unbedingt individuell das Liebesgebot ist, so dennoch aller Willkür entnommen. Kein Mensch kann diesen einmaligen Augenblick erleben als ich selbst. Gottes Liebe ist nicht verfügbar, sondern in seinem *eigenen* Zu-uns-Reden erkennbar. Auch in der Liebe liebt er als unser *Herr:* darin daß er uns sagt, was hier und jetzt lieben heiße (102-103).

Könnte die Ethik allgemein, zeitlos bestimmen, was zu tun sei, wäre das Gute gesetzlich bestimmt, wäre auch die christliche Ethik Gesetzlichkeit. Von einem solchen Anspruch kann nicht die Rede sein. Der Dienst der Ethik besteht darin, daß die Entscheidung vorbereitet wird, nicht aber abgenommen (78).

c) *Ablehnung der Kasuistik:* Diese Begründung der Ethik im Willen Gottes ist der protestantischen Ethik wesentlich, und so will Brunner schon in der Einleitung den Untertitel verstanden wissen : Entwurf einer protestantischen Ethik : « Der Schrei nach der Ethik könnte aber auch lediglich ein Ausdruck der Verantwortungsscheu sein, die nach einer autoritativen, alle Fragen ein für allemal zur Ruhe bringenden Mitteilung eines Gesetzes verlangt, das jedem in jeder Lage vorschreibt, was er zu tun und zu lassen habe – mit einem Wort : der Schrei nach der gewissenbindenden Lehrautorität der katholischen Kirche. Ich habe darum meinem Buch die Bezeichnung 'protestantische Ethik' gegeben, um jedem, der jene Antwort hören will, das Lesen von vorneherein zu ersparen. Es ist das untrügliche Kriterium einer protestantischen Ethik, ob sie jene Antwort zu geben behauptet oder verweigert » (V-VI). « In dieser Abgrenzung des Guten unterscheidet sich auch die wahrhaft christliche Ethik von der römisch-katholischen. Gemäß ihrem juristisch bestimmten Glaubens- und Kirchenbegriff ist auch ihre Auffassung vom Guten eine gesetzliche und ihre Methode eine grundsätzlich kasuistische. Aus dem allgemeinen Gesetz werden die Unterbestimmungen abgeleitet und da-

durch ein engmaschiges Netz von weiteren Unterbestimmungen: so wird der ganze Bereich des menschlichen Lebens gesetzlich bestimmt, so daß für jeden Fall der Praxis das Gebotene und Verbotene aus dem ethischen Gesetzbuch abzulesen ist. Das Verhältnis von allgemeiner Erkenntnis und Anwendung auf den besonderen Fall ist durch das rein logische Verhältnis der Subsumption des Besondern unter das Allgemeine bestimmt. Hier möge es genügen, diese Auffassung ausdrücklich als mit der Erkenntnis der Rechtfertigung allein aus Glauben als unvereinbar zu bezeichnen » (78). Brunner erblickt in dieser Unbestimmtheit bei aller Gefahr einen großen Gewinn: « Die Auffassung des Gebotes Gottes als Gesetz, aus dem sich für jeden Fall das zu Tuende erschließen und vorauswissen läßt, gibt der katholischen Moral bis zum heutigen Tag – bis auf Casti Connubii – ihre imposante Geschlossenheit und Sicherheit. Aber diese Sicherheit ist teuer erkauft: durch eine konsequente Verfälschung der im Evangelium gemeinten Beziehung zwischen mir und Gott und dem Nächsten: da steht nun das Gesetz, der Nächste wird zum Kasus: der Sinn der Freiheit eines Christenmenschen als unmittelbare Bindung an die Person Gottes und des Nächsten ist verloren; das Christentum ist zum pharisäischen Judentum zurückgekehrt » (122). Welche vorbereitende Funktion auch Brunner dem Gesetz beläßt, ist unter dem Abschnitt Schöpfungsordnung und Gesetz-Gebot ausgeführt. Ohne Antinomist zu werden, sieht sich Brunner gezwungen, « vor allem innerhalb einer christlichen Ethik auf die nur vorläufige, von allen Seiten zu begrenzende Bedeutung des Gesetzes hinzuweisen ... auf die Gefahr hin, alle die zu enttäuschen, die von uns das wollen, was nur eine katholische Ethik legitim, stilgerecht zu bieten vermag: die Vorwegnahme der eigenen Entscheidung, die Entbindung von der unmittelbaren Bindung an Gott und den Nächsten, die Reichsunmittelbarkeit der Kinder Gottes. Die evangelische Ethik macht allerdings keine so stattliche Figur wie ihre katholische Halbschwester, dafür aber hat sie die Eigenart – wenn sie ihre Sache recht macht – mit der Wirklichkeit Gottes und des Menschen ernstlicher zu rechnen » (122-123).

d) Suspension des « Ethischen »: Gebot gegen Gesetz. Führt diese Hinordnung des Guten und seine Bestimmung durch die Liebe nicht zu einer Suspension des Ethischen (Kierkegaard)? Aber das Ethische ist eben nie gesetzlich allgemein, durch kein Prinzip zu fassen. Gut ist nur immer der Dienst, den Gott wirklich gebietet, und der kann ganz anders aussehen, als was Menschen dafür ansehen würden. Der Gehorsam gegen Gottes Gebot oder die von Gott gebotene Liebe muß sich oft merkwürdige

Verkleidungen gefallen lassen. Aber wie verborgen auch immer und indirekt der Liebeswille sich äußern mag, das was Gott dient, wird immer auch dem Menschen dienen. In diesem Sinn gibt es keine Suspension. Anderseits ist alles Ethische, sofern darunter das von uns Einsehbare verstanden wird, durch das Gottesgebot beständig suspendiert. Denn der Christ hat nie nach allgemeinen Prinzipien zu handeln, sondern immer nach dem konkreten Gebot der Liebe (181-182). *Pflichtenkollision* ist die chronische Krankheit der gesetzlichen Sittlichkeit. Ich wäre jederzeit zu mehreren Handlungen verpflichtet : so wird die Kollision der Ort, wo uns die Unrichtigkeit dieses Pflichtbegriffes aufgeht. Es gibt keine Pflichten an sich; die abstrakten Vorschriften sind nur Anweisungen, das Gebot Gottes für diesen Augenblick zu suchen. Das Pflichtenheft ist nur Handreichung, um im Blick auf die konkrete Situation Gottes Gebot, die wirkliche Pflicht zu hören und zu tun. Diese ist aber nur eine, und die Kollision der Pflichten ist ein Schein. Der Christ unterliegt zwar der Not der Kollision, aber durch sie hindurch gelangt er zum Vernehmen des göttlichen Gebotes. Mit der Entscheidung aus dem Glauben hört sie auf, ihn zu quälen. Was man da gewagt hat, soll man als das ansehen, was zu tun war (187-188).

e) konkrete Situationen: Die Liebe ist die Grundrichtung des Gemeinschaftslebens, die sich in den verschiedenen « Pflichten » gegen den nächsten konkretisiert. Brunner führt unter diesem Gesichtspunkt auch die *Wahrhaftigkeit* an, in der dem andern die ihm geschuldete Wahrheit gegeben wird. Dies ist aber von der Liebe zu bemessen. Bei aller Ablehnung der Lüge bleibt die « Verpflichtung », das Gebot der Wahrhaftigkeit dem Liebesgebot unterstellt. Wegen der Liebe ist die Unwahrhaftigkeit Lüge, weil sie die Gemeinschaft zerstört. So unbedingt das Gesetz der Wahrhaftigkeit sein mag, darf es doch dem göttlichen Gebieten keine Schranke setzen und den Primat der Liebe nicht aufheben. Es könnte einmal der Fall eintreten, wo wir Unwahrheit sagen müßten, um Gott zu gehorchen und den Nächsten zu lieben wie uns selbst. Über diesen Fall verfügen wir zwar nicht. Notlüge aus Liebe ist als kasuistische Vorwegnahme des Ausnahmefalls, als Rechtfertigung des Lügens « in einem solchen Fall » zu verwerfen. Aber die Möglichkeit des Ausnahmefalls bleibt – mag er auch unter tausend Leben nicht einmal in einem einzigen Wirklichkeit werden (309).

Ähnlich wirken sich Brunners theologische Grundlagen für die *Ehemoral* aus : Weil die Schöpfungsordnung nur ein sündiges Provisorium darstellt, und die personale Gemeinschaft jeder « Naturordnung »

vorausgeht, muß die Möglichkeit der Aufhebung offen gelassen werden (336). Das bürgerliche Gesetz, das den Ehebruch als unstatthaft erklärt, darf auf keinen Fall mit dem göttlichen Gebot verwechselt werden. Das hier und jetzt Gebotene läßt sich nicht aus dem Gesetz und der Schöpfungsordnung deduzieren. Es kann der Fall eintreten, daß einer gegen das Gesetz handeln muß, um Gottes Gebot zu gehorchen, wenn z. B. die Scheidung einer Ehe zur Pflicht wird. Das Gebot der Liebe kann im konkreten Fall die gesetzliche Ordnung der Schöpfung durchbrechen. Es ist der Fluch der gesetzlichen Moral, daß die gesetzliche Handlungsweise immer für die ernstere gehalten wird. Denn über allen unumstößlichen Schöpfungsordnungen steht der Satz, daß das allgemeine Gesetz keinem das Suchen nach Gottes Gebot erspart. Über allen Ordnungen steht der Wille Gottes, der hier und jetzt nichts von mir fordert, als daß ich dem Nächsten in verantwortlicher Liebe begegne. Was aber dies sei, kann in einer sündig verwirrten Welt kein allgemeines Gesetz vorwegnehmen (338-340). Wenn Brunner auch zugibt, daß Geschlechtsgemeinschaft und Zeugung zusammengehören, bestreitet er die Identität als Unnatur (352). Die christliche Ethik hat sich einzusetzen für eine selbständige Bedeutung des Erotischen in der Ehe als Ausdruck der personalen Liebe, nicht bloß als Mittel zum Zweck der Zeugung. In der Fruchtbarkeit der Ehe hat die Verantwortung dem Zufall vorzugehen : Geburtenregelung halten wir für selbstverständliche Pflicht der Ehegatten. Bloße Askese ist unbiblisch, eine furchtbare gefährliche Vergewaltigung. Das katholische Zugeständnis offenbare nur innere Unwahrheit und Heuchelei der katholischen Gesetzlichkeit. Weil es kein allgemeines Gesetz gebe, soll auch keiner der Wege verurteilt werden, die zwar neu und sicher mit großen Gefahren verbunden sind, aber doch schon jetzt von vielen in strengster Verantwortung vor Gott und den Menschen gegangen werden : verantwortungsvolle Mutterschaft (353-355).

Brunner handelt dann ausführlich über die andern Ordnungen : Arbeitsgemeinschaft, Volks- und Rechts-gemeinschaft, Kulturgemeinschaft, Wissenschaft und Kunst, Bildung, Glaubensgemeinschaft in der Kirche. Dabei finden die im ersten und zweiten Buch aufgestellten Prinzipien nicht immer die gleiche konsequente Anwendung ; und deshalb kann hier in vielem zugestimmt werden. Aber mehr oder weniger stehen doch alle diese Gebiete unter der gleichen Dialektik, wie er sie abschließend für die Ehe beschreibt : « Die Ehe ist ein besonderer Ort der Schöpfungsgnade, und ein besonderer Ort der Erlösungsbedürftigkeit. Solange der

Christ in diesem Fleisch lebt, wird er mit ihrer Problematik nicht fertig werden. Auch in der Ethik wird das letzte Wort heißen müssen : Leben aus der göttlichen Vergebung » (368).

7. Zusammenfassung

Angesichts der Unmöglichkeit einer natürlichen Erkenntnis Gottes und der Erfüllung eines Sittengesetzes, sowohl in der Philosophie wie in der Wirklichkeit, bleibt nur die freie Tat der Erlösung in Christus und der Rechtfertigung aus dem Glauben. Durch sie wird der Mensch wieder in die rechte Beziehung zu Gott gebracht. Nach Brunner ist die Rechtfertigung ein personaler Akt, und auch unter Wiedergeburt versteht er mehr ein Beziehungsverhältnis als eine innere ontologische Umgestaltung. Der Gegensatz zwischen der sündigen Natur und der ständig neu konstituierten Person bleibt bestehen. Auch das Leben aus der Rechtfertigung geschieht aus immer wieder neu geschenkten Akten Gottes, wird nie innerer Besitz des Glaubenden oder Entfaltung eines übernatürlichen Lebens. Dieses Handeln Gottes bestimmt die sittliche Qualität, was gut oder schlecht ist, nicht etwa menschliches Urteil oder die Ableitung aus einem erkannten Gesetz. Der gleiche Gegensatz findet sich wieder im Verhältnis zwischen sündiger Schöpfungsordnung und der Erlösung, sodaß die Schöpfungsordnung in einem gewissen Maß zu wahren ist, in konkreten Fällen dagegen hinter ein neues Gebot zurückzutreten hat. Gesetz und Gebot bezeichnen den analogen Gegensatz in der sittlichen Entscheidung selber. Das konkrete Gebot ist nicht etwa eine Aktuierung oder Applikation eines allgemeinen Gesetzes auf den Einzelfall, sondern stets nur Wille Gottes, den der Mensch nicht vorauswissen kann. Gesetz und Gebot schließen sich aus. Der Gehorsam aus Glauben gegen Gottes Gebot wird immer wieder neu geschenkt und gefordert in der formalen Gestalt der Liebe. Die Liebe wird bis zu einem gewissen Maß die Ordnungen einhalten, wahrt sich aber die Freiheit, sie zu durchbrechen, um des Gebotes willen das Gesetz zu übertreten. Dem Gesetz kommt deshalb nur richtende und weisende Funktion zu, indem es den Glaubenden vorbereitet auf die Situation und die Entscheidung ; der Glaubende kann diese aber nicht vorausnehmen und vorauswissen. Letztlich ist dies darauf zurückzuführen, daß in der an sich immer sündigen Tat des Menschen Gott tätig ist, und dadurch das Tun des Menschen kraft seines Willens als gut qualifiziert.

8. Kritische Ansätze

Eine gerechte Kritik an Brunners Ethik darf nicht die vielen tiefen Einsichten übersehen. Besonders innerhalb der protestantischen Ethik muß es schon als Fortschritt gebucht werden, wenn er sowohl im Titel des Werkes, wie auch im langen dritten Buch von « Ordnungen » zu sprechen wagt : vom Willen Gottes, der durch die Schöpfung sich in der Naturwirklichkeit und in den Formen menschlicher Gemeinschaft sichtbaren Ausdruck gegeben hat. Von einer großen Schau zeugt auch, wie er die christliche Liebe aus der erlösenden Liebe Gottes entspringen und wieder in sie einmünden läßt. Diese personale Liebe beseelt und durchdringt die naturhafte Ordnung, bildet von der Gottesbeziehung her auch die wahre Beziehung zum Menschen.

Aber daneben und dazwischen scheint Brunner selber wieder zu zerstören, was er aufbaut, sodaß man am Aufbau selber und an seiner Festigkeit zweifeln muß. Schon von Anfang an wird die an sich so positive These der Schöpfungsordnungen durch die Antithese der Sündhaftigkeit und der bloß forensischen Rechtfertigung überschattet und in Frage gestellt. Diese Dialektik verweist die Auseinandersetzung mit der Situationsethik Brunners ins Vorfeld seiner Ethik, in die Dogmatik, und noch weiter zurück, in die philosophischen Voraussetzungen. Brunner hat das mit fast aller protestantischer Theologie gemeinsam, daß oft schwer zu sagen ist, ob die Theologie nur die Konsequenz einer bestimmten Philosophie, oder ob die Philosophie eine säkularisierte Theologie sei (Kant).

In der *Anthropologie* wird der Personbegriff von der Natur gelöst. Natur und Substanz haben als A-Priori keinen objektiven, normierenden Wert. Sie haben zurückzutreten gegenüber dem persönlichen Anruf Gottes, der die Person erst eigentlich konstituiert. Vorher kann man höchstens von einer sündhaft verkehrten Individualität reden. Was Brunner von den Schöpfungsordnungen noch bestehen läßt, kommt gegenüber dem Neuen der Erlösung und Rechtfertigung doch zu kurz. Sowohl für die Person wie die Gemeinschaft entscheidet nicht die schöpfungsmäßige Intention, das in der Wirklichkeit ausgesprochene und konkretisierte Gesetz, sondern ein neuer, eigentlicher Wille Gottes, sein Gebot. Muß dieser Eindruck des Kontradiktorischen nicht auf Gott selber zurückfallen ? Gott und Mensch werden vom Naturhaften gelöst, um in unumschränkter Freiheit der Person handeln zu können. Einer

verbindlichen Ethik muß aber eine feste, objektive Ontologie vorausgehen, auf Seiten Gottes wie des Menschen. Sonst führt dieser extreme Personalismus gerade zum Gegenteil dessen, was er bezweckt : statt der unmittelbaren Entscheidung für den Willen Gottes zu einem unkontrollierbaren Subjektivismus, der keine andere Instanz anerkennt als das eigene Gewissen. Wenn es im Einzelmenschen nur einmalige, aktualistische Existenz, und nichts Bleibendes, keine Essenz gibt, dann verlieren auch die Ordnungen der Gemeinschaft ihren Sinn. Sie sind nicht mehr Norm, sondern nur Aufruf an den Einzelnen, nach dem persönlichen Willen Gottes zu fragen. Solche Ordnungen gewähren auch keine soziale Sicherheit mehr, der Ehegatte weiß z. B. nie, wann sich sein Partner auf Grund eines Gebotes angerufen weiß, sich über die gesetzliche Ordnung der Unauflöslichkeit, der Einehe, hinwegzusetzen.

Brunner dehnt damit auf die Ethik aus, was er schon für den Glauben als allein wichtig ansah : den personalen *Akt* des Glaubens, nicht den objektiven Glaubensgegenstand. Wie er eine dogmatische Wahrheit als Orthodoxie ablehnt, kann er in einer objektiven Sittennorm nur starre Gesetzlichkeit erblicken, von der die Freiheit des Evangeliums erlöst. Was konkreter Inhalt und Ausdruck der Liebe ist, kann kein Gesetz oder Prinzip festlegen. Das Gesetz, die Ordnung ist bloß Weisung, den Willen Gottes zu suchen. Oft wird er innerhalb der Ordnung bleiben, aber nicht unbedingt. Das Gesetz, wie es in der Schrift des Alten *und* des Neuen Testamentes vorliegt, wird bloße Okkasio für das Hören des Gebotes Gottes. Man kann sich fragen, warum dies nur anläßlich der Lesung oder Verkündigung der Schrift geschieht. Nach der Verwerfung eines authentischen Lehramtes für die Auslegung des Schriftwortes, des dogmatischen wie des ethischen, ist hier eine Philosophie an seine Stelle getreten : Gottes Wort wird beurteilt !

Die *Rechtfertigungslehre* vermeidet eine wirkliche, seinshafte Umwandlung. Auch das mächtige Gnadenwort Gottes vermag keinen bleibenden, innern Effekt herbeizuführen. Aus der Wiedergeburt entspringt kein innerliches, über-eignetes und vom Menschen an-geeignetes neues Leben. Muß nicht schon das griechische, lateinische und deutsche Wort die Verkürzung erkennen lassen, die die « Wiedergeburt » erfahren hat : palingennesia – renasci ? Was von einer Seite her als lebendiger, persönlicher Dialog zwischen Gott und Mensch, als aufmerksames Hören auf den Anruf erscheint, erweist sich tatsächlich als Unselbständigkeit und Unmündigkeit. Der Mensch muß sich damit begnügen, stets auf neue Weisung zu warten, von Augenblick zu Augenblick zu entscheiden,

während Gott sich die Planung, die Ordinatio des ganzen Lebens auf das letzte Ziel hin vorbehält. Gottes Werk in der Begnadigung wird doch sicher nicht gemindert, seine Ehre nicht geschmälert, wenn der Mensch selber in seiner neuen, wiedergeborenen Natur, in seiner Gleichförmigkeit mit Christus den ordnenden Willen Gottes erkennt. Im Licht des Glaubens entscheidet er sich selbst auf das ewige Leben hin, und führt auch die Welt und ihre Ordnungen der Vollendung und Verwirklichung entgegen. Durch den Glauben und die eingegossenen Tugenden partizipiert er an der ordnenden Weisheit Gottes, durch die übernatürliche Klugheit, die im Dienst der Liebe steht, ordnet er die konkreten Handlungen und Situationen auf das letzte Ziel. Wenn auch nicht mit so intuitiver Einfachheit wie Gott selbst, vermag er doch auch, durch die Vernunft und eine rational erhellte Sinneserkenntnis, die konkrete Wirklichkeit und Situation zu erreichen. Gottes Freiheit und Verfügung wird dadurch nicht behindert, durch das Donum Consilii, vom hl. Thomas der Klugheit zugeordnet, bleibt er offen für den unmittelbaren, unableitbaren Anruf und Eingriff Gottes.

Nur so wird aus dem sittlichen Leben eine Einheit : Abbild und Ausdruck des Urbildes im Geheimnis Gottes : motus et via rationalis creaturae in Deum. Die vielen einzelnen Handlungen werden eingefügt in ein Ordnungsganzes. Um über eine willkürliche Reihe von atomisierten Einzelentscheidungen hinauszukommen, muß die Kontinuität der persönlichen Heilsgeschichte in einem konstanten, objektiven Subjekt begründet werden : in einer *Person*, die in einer gnadenhaft erneuerten individuellen menschlichen *Natur* subsistiert. Bei Brunner wird diese Kontinuität von Schöpfung, Erlösung und Eschatologie fast gänzlich aufgehoben durch die Diskontinuität der Erbsünde, der Verderbnis der Natur, der forensischen Rechtfertigung. Ist denn die Natur des Menschen derart zerstört, daß auch Gottes heilende und erhebende Gnade sie nicht in die Erlösungs- und Heilsordnung hinüberzuretten vermag ? Inkarnation und Auferstehung Christi müßten in den theologischen Voraussetzungen der Ethik Brunners mehr Raum einnehmen, sind diese Ereignisse doch auch beim hl. Paulus für die Jetzt-zeit nicht nur auf Christus beschränkt. Man muß den Mut haben, ganz zu Gottes Werk zu stehen.

Eine Korrektur der Prinzipien und Voraussetzungen Brunners in der oben angewiesenen Richtung machte die verhängnisvollen Folgerungen unmöglich. Sie bedeutete aber eher eine im wahren Sinn des Wortes fundamentale Neubegründung. Damit wäre zwar noch nicht jede Form

von Situationsethik im falschen Sinn überwunden, die von andern Voraussetzungen her zu gleichen Folgerungen kam. Ob Brunner dann noch sein Anliegen gewahrt sähe : eine personale Ethik, die Begründung auf der christlichen Heilsordnung, die Überwindung des Legalismus durch die Liebe ? Soweit dieses Anliegen berechtigt ist und auch von einer katholischen Moraltheologie übernommen werden kann : Ja. Von einer Übernahme kann auch nur in einem beschränkten Sinn die Rede sein, wurden diese von Brunner vermißten Eigenschaften von den besten Vertretern der katholischen Moraltheologie doch immer gesehen und zur Geltung gebracht. Ein Verdienst Brunners und anderer Vertreter der Situationsethik läge nur schon darin, daß sie – gerade durch ihr Mißverständnis der katholischen Lehre – die Moraltheologen nötigten, mit dem « anvertrauten Gut » noch vertrauter zu werden. Gerade im Umbruch der Zeit und im ökumenischen Gespräch wäre es für beide Seiten verhängnisvoll, wenn man unbesehen und ungeläutert Themen übernähme, die scheinbar gemeinsam sind, tatsächlich aber ganz verschieden verstanden werden : von Brunner in einem Verständnis, das nicht nur unserer wissenschaftlichen Tradition fremd ist, sondern auch die Fundamente unseres Glaubens gefährdet. Das katholische Verständnis läßt sich aber nicht durch eben diese unbestimmten Begriffe ausdrücken, sondern bedarf heute mehr denn je klarer eindeutiger ontologischer Kategorien. Wenn Glaube und Sittenlehre eine Einheit bilden, ist auch der Moraltheologe zur unverfälschten Tradition, aber auch zur *stets lebendigen Vergegenwärtigung* seiner Botschaft aufgerufen.

Joseph Martin

Amoralische Rechtsprechung in Sachen Empfängnisverhütungsmitteln

Durch Urteil des Landgerichtes München I vom 8. 7. 1958 wurde eine Angeklagte freigesprochen, der ein fortgesetztes Vergehen gegen § 184 Abs. 1 Nr. 3a des Strafgesetzbuches (= StGB)[1] zur Last gelegt wurde, weil sie in einem Warenautomaten, der außen an ihrem Friseurgeschäft zur Straße hin angebracht ist, Präservative zum Verkauf feilhielt. Einen ähnlichen Rechtsstandpunkt teilten in analogen Fällen auch andere Gerichte. Auf die Revision der Staatsanwaltschaft wurde das Urteil des LG Mü. I aufgehoben und die Sache zu neuer Verhandlung und Entscheidung an das LG zurückverwiesen (Urteil des Bundesgerichtshofs v. 17. 3. 1959 – 1 StR 562/58 LG München I). Aus dem Urteil des Bundesgerichtshofs (= BGH) ist zu entnehmen, daß die bisherige Rechtsprechung eine bedeutende Wendung erfuhr, die nicht allein auf den Gesinnungswandel der Richter, sondern auch auf Persönlichkeiten, Behörden und Stellen zurückzuführen ist, die sich unermüdlich für eine Änderung eingesetzt haben. Der Generalstaatsanwalt bei dem Oberlandesgericht München – Zentralstelle des Landes Bayern zur Bekämpfung unzüchtiger und jugendgefährdender Schriften, Abbildungen und Darstellungen – setzte die Bischöfl. Finanzkammer Augsburg am 8. 5. 1959 davon in Kenntnis, daß die Strafverfolgungsbehörden künftig das Urteil des BGH ihrer Sachbehandlung zugrunde zu legen haben werden. Es sollte indes nicht nur Sache der Polizeidienststellen, sondern jedes einzelnen sein, bei der zuständigen Staatsanwaltschaft Strafanzeige zu erstatten, wenn Fälle bekannt werden, die dem Tatbestand entsprechen, der dem genannten Urteil des BGH zugrunde liegt.

Vom Moraltheologen ist zu prüfen, ob die vom BGH angeführten Gründe in jeder Hinsicht nicht nur dem naturrechtlichen, sondern auch dem Standpunkt des christlichen Sittengesetzes Rechnung tragen. Der im BGH-Urteil zu StGB § 184 Abs. 1 Nr. 3a aufgestellte Rechtssatz lautet : « Wer in Warenautomaten an öffentlichen Straßen oder Plätzen Gummischutzmittel (Prä-

[1] Wortlaut dieser Vorschrift : « Wer in einer Sitte oder Anstand verletzenden Weise Mittel, Gegenstände oder Verfahren, die zur Verhütung von Geschlechtskrankheiten dienen, öffentlich ankündigt, anpreist oder solche Mittel oder Gegenstände an einem dem Publikum zugänglichen Orte ausstellt, wird mit Gefängnis bis zu einem Jahre und mit Geldstrafe oder mit einer dieser Strafen bestraft. »

servative) feilhält, verletzt Sitte und Anstand schlechthin – gleichviel, ob andere anstößige Umstände noch hinzutreten oder fehlen. » In den Urteilsgründen wird hier genau abgegrenzt : « Mittel dieser Art öffentlich anzukündigen, anzupreisen und auszustellen, ist daher jetzt grundsätzlich erlaubt (anders als nach der früheren strengeren Rechtsprechung des Reichsgerichts) und wird nur dann bestraft, wenn es ‚in einer Sitte oder Anstand verletzenden Weise' geschieht. Diese Vorschrift, die auch der Entwurf eines StGB 1959 in § 227 (unter Erweiterung auf empfängnisverhütende Mittel) beibehalten will, sucht demnach die hier gegensätzlichen Interessen der Gesundheitsfürsorge und des allgemeinen sittlichen Empfindens auszugleichen. Sie läßt das durch § 184 StGB geschützte Rechtsgut in der Sache zurücktreten und erlaubt die Werbung für ansteckungsverhütende Schutzmittel aus Gründen der Gesundheitsfürsorge. Weil aber diesen Mitteln unabänderlich anhaftet, daß sie ebenso zur Unzucht mißbraucht werden wie berechtigten oder doch geduldeten Anliegen dienen können, bestimmt das Gesetz zugleich für die Art und Weise der Werbung, daß sie sich dem natürlichen Schamgefühl unterordnen muß und nicht gegen Sitte oder Anstand verstoßen darf. »

Diese Fassung der Begründung des BGH-Urteils setzt damit voraus, daß der Gebrauch von Präservativen im Interesse der Gesundheitsfürsorge liege [2] – wobei zugegeben wird, daß dieser Gebrauch gegen das allgemeine sittliche Empfinden verstößt –, und daß es auch eine andere Art Werbung für solche Mittel gibt, die dem natürlichen Schamgefühl nicht widerspreche und nicht Anstand und Sitte verletze. Treffend bemerkt hiezu die Bundesarbeitsstelle Aktion Jugendschutz : « Man darf sich hier keiner Täuschung darüber hingeben, daß es eine allgemeine Ansicht darüber, was hier Sitte und Anstand gebieten, weder auf dem flachen Lande noch in verkehrsreichen Städten gibt. Wir dürfen nun einmal nicht übersehen, daß in unserer auch weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft ethische Wertbegriffe ganz verschieden gesehen werden, so daß man nach Möglichkeit vermeiden sollte, nur das sogenannte Sitten- und Anstandsgefühl ausschlaggebend zu machen. » Die Auffassung des Gesetzgebers und auch des BGH stellt offensichtlich eine Konzession an eine Minderheit von Menschen dar, die glauben, ohne die Verwendung von Präservativen nicht auskommen zu können ; bedenklich aber ist ihr Gegensatz zur katholischen Moral [3]. Es gibt kein Schutzmittel, zu welchem Zwecke es immer gebraucht wird, dessen Anwendung nicht ein grober Verstoß gegen das Naturgesetz wäre, dem es wesenseigen ist, den Geschlechtsverkehr im Rahmen einer gültigen Ehe (außerhalb dieser schon gar nicht !) ausschließlich für die diesem innewohnende, natur-

[2] « Bei den zum Verkauf angebotenen Gummischutzmitteln handelt es sich um Gegenstände, die u. a. zur Verhütung von Geschlechtskrankheiten dienen. Daß sie daneben auch geeignet sind, unzüchtigem Gebrauch zu dienen und vielfach auch zu einem unzüchtigen Zweck Verwendung finden mögen, ist demgegenüber unerheblich. » Aus dem Urteil des Oberlandesgerichts in Düsseldorf v. 15. 4. 1957 – (2) Ss 137/57 (150) –.

[3] Über die andersgeartete Einstellung protestantischer Theologen, Ärzte und Soziologen s. Herder-Korrespondenz Februar 1960, S. 232-235 : « Die künstliche Geburtenbeschränkung als soziale Gefahr. »

gegebene Zielsetzung der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes zu gestatten. Dem steht in erster Linie die Eignung des Schutzmittels als Empfängnisverhütungsmittel entgegen. Der Rechtsgelehrte und Soziologe G. Le Bras faßt die Verwerflichkeit einer (auch juristischen) Situationsethik auf diesem Gebiete in folgendem Satz zusammen : « Ne point reconnaître dans les pratiques anticonceptionnelles des défaillances graves, c'est nier les fondements de la morale catholique. »[4]

Wenn aber in einem Urteil wie das des BGH auf moraltheologische Gründe und erst recht auf kirchliche Lehrentscheidungen keine Rücksicht genommen wird – was angesichts der in der Bundesrepublik lebenden über 22 Mill. Katholiken zu bedauern ist –, so sollten wenigstens medizinische, soziale und bevölkerungspolitische Tatsachen beachtet werden[5], aber selbst dies wird vermißt. Es soll hier nur auf die katastrophalen generellen (individuellen und überindividuellen) und spezifischen Schädigungen, sowie Spätfolgen eines naturwidrigen Geschlechtsverkehrs, als welcher der mit Schutzmitteln ausgeübte Verkehr anzusehen ist, hingewiesen werden ; sie sind von solcher Tragweite, daß sie weder von der Legislatur noch von der Judikatur übersehen werden sollten ; sie füllen die Krankenhäuser, führen zur Frühinvalidität und zum Siechtum und belasten Sozialeinrichtungen und öffentliche Haushalte auf untragbare Weise. Durch den Ausfall an erkrankten Arbeitskräften wird eine Überbeschäftigung der anderen mitbedingt, die wiederum zu gesundheitlichen Schäden (Managerkrankheiten) führt. Umso unverständlicher ist es, daß sich der Direktor der Universitätshautklinik Gießen, Prof. Dr. Bohnstedt für die Erlaubtheit von Schutzmitteln eingesetzt hat[6].

Das Hauptargument der Verteidiger der Schutzmittel ist die angebliche Notwendigkeit, Geschlechtskrankheiten zu verhüten. Mit diesem Argument hat sich der Leiter der Abteilung Gesundheitsfürsorge der Hauptgeschäftsstelle der Inneren Mission und des Hilfswerkes der Evangelischen Kirche in Deutschland, Direktor Dr. med. J. Fischer, Stuttgart, in der von der Bundesarbeitsstelle Aktion Jugendschutz in Hamm, Westfalen, angeforderten Stellungnahme vom 20. 2. 1958 auseinandergesetzt. Er weist darin nach, daß mit Präservativen die Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten

[4] Dictionnaire de Théologie cath., T. IX[e] (Paris 1927), col. 2314.

[5] A. Niedermeyer : Das menschliche Sexualleben (Wien 1949), S. 277-304 ; F. J. McCann : Empfängnisverhütung als häufige Ursache von Erkrankungen (Limburg a. d. Lahn 1933) ; F. Hoffmann : Sittliche Entartung und Geburtenschwund (München 1940).

[6] Bohnstedt bezeichnete das Präservativ als bestes Prophylaktikum gegen Geschlechtskrankheiten und wies auf die Gefahren hin, die seiner Meinung nach im Falle einer Untersagung des Automatenverkaufs von Schutzmitteln entstehen würden : Ansteigen der Geschlechtskrankheiten, Zunahme der bereits sehr hohen Zahl von Fehlgeburten durch Abtreibungen, Verwendung anderer empfängnisverhütender und unter Umständen gesundheitsgefährdender Mittel, die Erhöhung der Zahl der Frühehen und damit die Vermehrung der Ehescheidungen und das Zunehmen unehelicher Geburten. (Angeführt im Urteil des Oberverwaltungsgerichts für das Land Nordrhein-Westfalen in Düsseldorf v. 1. 10. 1958 – IV A 401/57 –.)

nicht entscheidend gefördert wird, wohl aber der außereheliche und voreheliche Geschlechtsverkehr, besonders bei Jugendlichen. Seine folgende Zusammenfassung verdient besondere Beachtung: Das Feilbieten von Präservativen kann, unabhängig von Verhaltens-Statistiken, im Rahmen der Sittenauffassung eines Staates nicht gutgeheißen werden, der in seinem Grundgesetz den Schutz von Ehe und Familie garantiert; durch die Akzeleration und Retardation der Jugend sind Verhältnisse eingetreten, die den Geschlechtsverkehr schon bald nach dem 10. Lebensjahr möglich machen, wozu die Schutzmittel einen wesentlichen Anreiz bieten; jener früheste, aber überhaupt der nicht eheliche Geschlechtsverkehr ist mit den Voraussetzungen seelischer Gesundheit der einzelnen Persönlichkeit, der Ehen und der Familien nicht vereinbar; sogar eine etwa für nötig gehaltene Geburtenverhütung kann mit diesen Schutzmitteln nicht sachgemäß erreicht werden, wobei daran zu erinnern ist, daß wir in Deutschland mit unserer Geburtenziffer mit an letzter Stelle in der Völkerskala stehen und zusammen mit der Tatsache unseres bekannten Altersaufbaues der Bevölkerung am wenigsten Anlaß hätten, bei dieser Gelegenheit dieses Argument in Anspruch zu nehmen; nichts spricht dafür, daß mit der erleichterten Zugänglichkeit von Schutzmitteln etwas Wirkungsvolles gegen die Abtreibungen auszurichten ist. Auch die Stellungnahme der Bundesarbeitsstelle Aktion Jugendschutz zum Automatenverkauf von Schutzmitteln enthält eine Reihe von Gesichtspunkten, die gegen die Präservative schlechthin (also nicht nur gegen den Automatenverkauf solcher Gegenstände) sprechen.

Man kann hierzu noch folgendes anführen: Gerade in den Ländern, in denen die meisten Schutzmittel gebraucht werden, gibt es die größte Zahl von Geschlechtskranken (in sog. Naturvölkern, die solche Mittel kaum kennen, sind soviel wie keine Geschlechtskranke). Der Gesetzgeber, der die Herstellung und den Verkauf von Schutzmitteln nicht schlechthin verbietet, verkennt, daß der durch sie scheinbar gebotene Schutz sexuell Fremdgehende (vorehelicher und außerehelicher – ehebrecherischer – Geschlechtsverkehr) zu dieser Unmoral geradezu verleitet und sie – da von absoluter Sicherheit dieses Schutzes keine Rede sein kann [7] –, eben der Gefahr der Ansteckung aussetzt, die der Gesetzgeber durch Duldung solcher Mittel vermieden wissen möchte. Selbst wenn unterstellt wird, daß der Gesetzgeber nicht den Willen hat, den Verkauf von Gummischutzmitteln, gleich in welcher Art dieser Verkauf geschieht, zu sanktionieren [8], so ist er zumindest mitverantwortlich für die eintretenden, bereits aufgezeigten Folgen; denn er unterbindet nicht oder nicht hinreichend die Fabrikation und den Vertrieb empfängnisverhütender Mittel, ganz gleich, ob mechanisch, chemisch oder biologisch wirkend, und eine Reihe von Ursachen (abzulehnende Filme, Zeitschriften, bedenkliche Theater, Kabarette, Nachtlokale, Badeunsitten usw.), die nach dem Urteil von Pädagogen ein ungesundes Sexualklima heraufbeschwören und vor allem auch die Jugend in eine Sexualnot hineintreiben, die den sittlich unerlaubten Geschlechtsverkehr fast zwangsläufig

[7] A. Niedermeyer, a. a. O. S. 278.
[8] OVG Düsseldorf, a. a. O.

und damit die Verwendung von Präservativmitteln als unentbehrlich erscheinen lassen.

Wo der Gesetzgeber versagt, hat die Rechtsprechung die Aufgabe, die « Bindung alles positiven Rechts an vorgegebene Werte »[9] zu respektieren. Zwar ist in neuester Zeit eine Abkehr vom Rechtspositivismus und eine Hinwendung zu übergeordneten Gesichtspunkten der Naturrechtsordnung erfolgt, wie eine Reihe von Urteilen des BGH zeigt, doch hat sich dieser Standpunkt noch nicht allseits und überall durchgesetzt. Oberlandesgerichtspräsident Dr. Richard Schmidt ermutigt dazu, jede Befangenheit abzulegen : « Die wichtigste Pflicht des Richters besteht doch darin, sich unablässig Mühe zu geben, seiner persönlichen und gruppenmäßigen Verstrickungen bewußt zu sein. Das ist, wenn ich so sagen darf, schwer bis unmöglich, aber versuchen muß er's. »[10] Immerhin kann dem Urteil des BGH v. 17. 3. 1959 eine sehr positive Einsicht nachgesagt werden, denn es führt aus : « Bei allen anständigen und gesitteten Menschen muß aber Ärgernis erregen, wer solche Mittel (Präservative) auf öffentlichen Straßen und Plätzen ausstellt, feilhält und verkauft. Denn auf solche Weise werden jene Mittel nicht bloß wie in einer Zeitschrift angekündigt oder wie in der Auslage eines Schaufensters ausgestellt, sondern vor aller Augen in den Verkehr gebracht. Eindeutig geschlechtsbezogene Dinge verlieren dadurch das Schamhafte und Peinliche, das ihnen besonders dann anhaftet, wenn sie (wie hier und häufig) zu nicht naturgemäßem Geschlechtsverkehr bestimmt sind. Sie erhalten so, zumal im Angebot neben Gegenständen des täglichen Gebrauchs, den Anschein des Unverfänglichen und Selbstverständlichen. Das muß namentlich bei Kindern und Jugendlichen alle Begriffe von Sitte und Anstand hoffnungslos verwirren und das Schamgefühl zuletzt zerstören. » Hier bekennt das hohe Gericht – und dies verdient besonders festgehalten zu werden –, daß Präventivmittel widernatürlich sind (« zu nicht naturgemäßem Geschlechtsverkehr bestimmt »), daß er von der Natur gegen alles Gemeine und Obszöne aufgerichtete Damm der Schamhaftigkeit niedergerissen wird, wenn solche Artikel in der Öffentlichkeit angeboten und verbreitet werden. Richtig bemerkt die Bundesarbeitsstelle Aktion Jugendschutz dazu : « Wenn die Jugend sieht und spürt, daß Wort und Tat der Erwachsenen auseinanderklaffen, dann ist sie in ihrem Streben erschüttert und gefährdet. »

Gerade darin liegt das Verfängliche, auch für einen Teil urteilsunreifer und charakterlich nicht gefestigter Erwachsener, daß neben dem Ordentlichen und Zulässigen, vielleicht sogar unter dessen Schutz und Tarnung, tagtäglich Instrumente der Sünde angeboten werden, sodaß man anfängliche Bedenken fallen läßt und das unter dem Scheine des Guten wirkende

[9] Generalbundesanwalt Dr. Max GÜDE, Das Recht in einer sich wandelnden Gesellschaft (Sendung der Funk-Universität RIAS, Berlin, 18. 8. 1959).

[10] Sendung des Bayer. Rundfunks « Der Richter im heutigen Strafrecht » (20. 12. 1958) ; vgl. auch Prof. K. S. BADER in derselben Sendereihe « Schuld und Sühne » : Der Ankläger im heutigen Strafrecht (6. 12. 1958), wo auf die Konfliktsituation des Staatsanwaltes hingewiesen ist, die ihn in eine Gewissens- und Rechtsnot bringen kann.

Böse so selbstverständlich hinnimmt, als wäre nichts dabei. Das sind die Methoden der bekannten infernalen « Gehirnwäsche » (auf politischem Gebiete) und des Diabolos auf allen Gebieten schlechthin. Es ist dies die gefährlichste Taktik der Weltanschauung des Bösen, wie Anton Böhm in seinem beachtenswerten Buch « Epoche des Teufels »[11] nachgewiesen hat. Dies sind allerdings Tatsachen, die jede Berechnung von Gesetzgebung und Rechtsprechung, der relativierte und fast harmlose Gesichtspunkt von « Anstand und Sitte » könne noch durchgreifen, über den Haufen wirft. In bezug auf eine sittlich verwerfliche Empfängnisverhütung ist in dem Hirtenbrief « Explosion or Backfire? » der vielsagende Satz zu lesen : « Die Anwendung sittlich verwerflicher Mittel, die angepriesen werden, um der sogenannten Bevölkerungsexplosion zuvorzukommen, wird auf das Menchengeschlecht selbst zurückfallen. »[12] Diese furchtbare Tragik droht jedem Volke in ähnlicher Situation, ganz gleich, ob das Motiv zur Anwendung solcher Mittel eine angebliche Geburtenkontrolle, Verhütung von Geschlechtskrankheiten oder was sonst sei.

[11] Gustav Kilpper Verlag Stuttgart, 1955. Vgl. auch Fritz von Hippel : Die Perversion von Rechtsordnungen (Verlag J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1955), wo an verschiedenen Stellen auf das fortwirkende Böse hingewiesen wird.

[12] Herder-Korrespondenz, Februar 1960, S. 210, im Bericht: Auslandshilfe und Geburtenkontrolle als innerpolitisches Problem in den USA. – Ähnlich Dr. August Arnold, Tübingen, in der Sendung « Katholische Grundsätze zur Geburtenregelung » des Süddeutschen Rundfunks v. 5. 4. 1960 : « Hat nicht der französische Soziologe Sauvy recht, wenn er sagt : falls es gelingen sollte, eine Pille zu erfinden, deren Gebrauch eine zeitweilige Unfruchtbarkeit der Frau ohne gesundheitliche Schäden garantiere – eine solche Pille hat vor vier Wochen der wissenschaftliche Direktor der Firma british drug houses angekündigt –, dann würde dieser Fortschritt der Wissenschaft nicht die erreichen, für die er eigentlich gedacht ist, die kinderreichen Familien. Die Zahl der Geburten würde nicht in den Entwicklungsländern, sondern in Europa derart absinken, daß die Existenz dieser Länder schwerstens bedroht wäre. » Vgl. aus dem Rundschreiben des Regierungsdirektors Dr. Erich Stümmer v. 10. 5. 1960 an die Mitarbeiter des Münchener Pressekreises zum Thema Geburtenkontrolle und Überbevölkerung der Erde : « Wenn man zum Nachweis der drohenden Überbevölkerung der Erde schon mit vielen Statistiken arbeitet, so sollte auch einmal eine ganz einfache graphische Darstellung darüber angefertigt werden, wie das Verhältnis des Bevölkerungswachstums schon heute in Ost und West ist. Mit Schrecken würde jeder sagen, daß die zahlenmäßige Schwäche der « Westbevölkerung » in nicht allzuferner Zeit tatsächlich nur noch die Möglichkeit hat, sich der Gefahr östlicher Expansion mit Hilfe mörderischer Vernichtungswaffen zu erwehren. Wollen das die Verfechter der Geburtenkontrolle ? Somit ist festzustellen : Eine künstliche Geburtenbeschränkung ist nicht nur sittlich verwerflich, sondern auch sozial gefährlich und politisch wahrscheinlich tödlich » (S. 6).

Joseph Martin

Juristen zur Schwangerschaftsunterbrechung

Die Auseinandersetzung des westdeutschen Bundesrichters Martin mit einem Befürworter der Schwangerschaftsunterbrechung namens Zillmer in « Neue Juristische Wochenschrift » 1959, S. 468 f., und « Ehe und Familie » 1959, S. 351-354, gestattet dem Theologen einen Einblick in die heutigen Bestrebungen für und gegen die Straffreiheit der Tötung der Leibesfrucht und in die Beweisführung beider Richtungen. Sie soll hier vereinfacht und zusammenfassend wiedergegeben werden.

Schon der bekannte Rechtsphilosoph Gustav Radbruch verneinte jede sittliche Grundlage des Abtreibungsverbots und ließ von den zahlreichen Begründungen der Abtreibungsstrafe nur die bevölkerungspolitische gelten, die nun Zillmer auch noch mit dem Hinweis auf den Wegfall der bevölkerungspolitischen Ziele des Dritten Reiches ablehnt. Er hält eine weitere Vermehrung des deutschen Volkes für eine außerordentliche Gefahr – ein Argument, das andere Gegner des Abtreibungsparagraphen (§ 218 des deutschen Strafgesetzbuches [= StGB]) aus neo-malthusianischen Erwägungen ableiten [1]. Wenn auch einstweilen diejenigen, die das Verbrechen im Mutterleibe unter gesetzlichen Schutz stellen wollen, in der Minderzahl sein dürften – daß sich in der Großen Strafrechtskommission 1330 der befragten Richter für die Pönalisierung der Abtreibung aussprachen und nur 48 dagegen, besagt noch nichts darüber, wie der Gesetzgeber, besonders bei einem Regierungswechsel, darüber denkt –, so glaubt Martin doch, einer gefährlichen Geistesrichtung entgegentreten zu müssen, wobei er sich als Jurist allerdings nicht aller Arbeitsmittel bedienen kann, wie sie z. B. in Bd. I, III u. IV des Handbuches der speziellen Pastoralmedizin von Dr. A. Niedermeyer in theologischer, soziologischer und medizinischer Sicht geboten werden. Trotzdem geht Martin davon aus, daß der Schutz der Leibesfrucht in erster Linie ein sittliches Problem ist und auch vom geltenden Strafgesetz als solches behandelt wird. Bei den Arbeiten zur Strafrechtsreform in der Bundesrepublik wird z. T. bestritten, daß die Frage eine ethische ist, und damit der Weg zum Rückfall in die « Barbarei » der Römer und Griechen [2] frei gemacht, die den werden-

[1] Vgl. hierzu E. H. G. Lutz (Berlin) : Weltfeind Nr. 1 : Überbevölkerung.

[2] A. Niedermeyer : Handbuch der speziellen Pastoralmedizin, III, 71-83 ; P. Ketter : Christus und die Frauen, S. 14, 19 ; Dictionnaire de théologie cath., I, 2646.

den Menschen nur für einen Teil des mütterlichen Leibes ansahen, der jederzeit willkürlich ausgemerzt werden kann wie etwa ein schädliches Myom oder Sarkom.

Wenn in der Anwendung des § 218 StGB schon bisher eine kaum mehr zu vertretende « Aufweichung » eingetreten ist, so würde der Aufruf Zillmers zu noch größerer Milde in der Strafbemessung die Tötung der Leibesfrucht auf die Stufe eines Bagatelldeliktes herabdrücken. Es könnte sich so das Absonderliche ergeben, daß ein Lehrer, der einem Klassenstörer eine Ohrfeige verabreicht, strenger bestraft wird als einer, der im Mutterschoße mordet. Eine frühere, noch gesündere Gesetzgebung und Rechtsprechung hat Verbrechen dieser Art mit Zuchthaus geahndet. Es gebe im deutschen Volke – so schreibt Martin –, und zwar nicht nur in « klerikalen » und « moralisierenden » Kreisen, sehr ernst zu nehmende Stimmen, die nicht nur die Beibehaltung, sondern sogar eine gewisse Verschärfung der Strafdrohungen des jetzigen § 218 StGB (der die Tötung der Frucht im Mutterleibe oder die Abtreibung mit Gefängnisstrafe belegt) eintreten.

Woher der Wind weht, zeigt der Hinweis Zillmers, gegenüber der geforderten Freigabe der Abtreibung könnten auch « kirchliche Einwände » keine Beachtung finden, weil « auch die Kirchen keine befriedigende Lösung der schwerwiegenden bevölkerungspolitischen Fragen wissen ». Treffend erwidert Martin hierauf, daß die Ernährung einer ständig zunehmenden Bevölkerung in der Tat eine schwerwiegende Frage sei. « Seit wann aber », so fährt Martin fort, « ist es Aufgabe der Kirche, das materielle Dasein der Völker sicherzustellen ? Sie kann Ratschläge für das friedliche und brüderliche Zusammenleben der Menschen erteilen, das den Hungertod auch heute noch auf der ganzen Erde zu bannen vermöchte ; ob die Ratschläge befolgt werden, entzieht sich ihrer Macht. Die mit dem Gesetz vom abnehmenden Bodenertrag zusammenhängende malthus'sche Prognose von der zwangsläufigen Überbevölkerung und Aushungerung der Menschheit hat sich bis heute nicht erfüllt. Zillmer geht auch darüber hinweg, daß die Kirche nicht die Zeugung möglichst vielen Lebens gebietet, sondern nur die Vernichtung gezeugten Lebens verbietet. » Beachtenswert ist auch das Zitat von Adolf Weber : « Ist aber die Abnahme der Geburtenhäufigkeit eine Folge moralischer Faktoren, so gibt es, wie die Geschichte immer wieder lehrt, kein Halten mehr : Neomalthusianische Völker sind dem Untergang geweiht. » [3] Martin weist mit statistischen Angaben nach, daß der jetzt bei uns noch vorhandene Geburtenüberschuß ständig sinkt und schließlich ganz verschwinden wird, wenn nicht die Geburtenfreudigkeit im deutschen Volke zunimmt ; ferner, daß sich die Freigabe der Schwangerschaftsbeseitigung bei der von Zillmer geschätzten Zahl von jährlich ½ Million Abtreibungen verheerend auswirken müßte [4]. Diese Zahlen sind zugleich eine Widerlegung der von

[3] Allgemeine Volkswirtschaftslehre, 1953, S. 96.

[4] Vgl. auch die Verdoppelung der Präservative – ohne die chemischen Verhütungsmittel – von 1950 bis 1955 auf rd. 88 Mill. Stück ; an dieser Zunahme ist allerdings mitschuld die Mieterschutzgesetzgebung, deren asoziale Folgen dazu ge-

Ferd. Hoffmann [5], vertretenen Auffassung, daß vor allem die jüdischen Ärzte für die Propagierung der Abtreibung und der Präventivtechnik verantwortlich seien.

In Schweden, wo man zur Eindämmung der kriminellen Aborte die sozial indizierte Schwangerschaftsunterbrechung großzügig freigab, trat eine erhebliche Zunahme der ärztlich eingeleiteten Fehlgeburten, aber zugleich auch eine Steigerung der kriminellen Fruchttötungen ein. Wichtig ist auch der Hinweis Martins auf die vernichtenden Folgen der Abtreibungen für die Volksgesundheit [6] und auf « die mit einer Geburtenkontrolle zwangsläufig verbundene moralische Verwilderung mit ihrem lähmenden Einfluß auf die Schaffenskraft und Opferbereitschaft des Volkes ». Auf das von Martin ebenfalls aufgegriffene sozialpolitische Argument eines gesetzlich gesteuerten Geburten- und damit Bevölkerungsrückgangs soll hier nicht eingegangen werden. Wenn der Jurist betont, « daß der Kampf gegen die Abtreibung längst nicht mehr ein Eintreten für unübersehbares Wachstum, sondern ein Ringen um dessen nackte Selbsterhaltung ist, so bejaht er damit zugleich die theologische These von der Erhaltung der menschlichen Spezies [7] und des Ordnungsgefüges des Universums [8] schlechthin.

führt haben, daß kinderfreudigen Ehegatten oder kinderreichen Familien größere Wohnungen vorenthalten bleiben. – s. NO 13 (1959) 305.

[5] Sittliche Entartung und Geburtenschwund, S. 70-73.

[6] s. hierzu A. Niedermeyer, a. a. O. III, 153, 158, über die psychischen Schädigungen, und III, 152, 158 über die sekundären Spätschädigungen ; daß das Durchschnittsinvaliditätsalter bei uns bereits auf 48 Jahre herabgesunken ist, ist diesem verbrecherischen Tun mit zuzuschreiben.

[7] S. Thomas Aq., S. theol. II-II q. 153, art. 2.

[8] Deutsche Thomasausgabe, Bd. 18, S. 473.

Besprechungen

Ein Kurztraktat der Mariologie

Es gibt auf dem Gebiete der Mariologie viele Monographien über Einzelfragen und nicht wenige weitausladende Gesamtdarstellungen. Es gibt aber nicht ebensoviele Darstellungen, die unter Verzicht auf allzu einläßliches Detail eine gedrängte Ganzdarstellung mit dem neuesten Stand der Forschung bieten. Diesem Bedürfnis begegnet nun ein *Kurzer Traktat der marianischen Theologie* [1]. Das vorliegende Buch ist die von Prof. *Georg Englhardt* mustergültig besorgte Übersetzung eines französischen Originals. Wer bedenkt, daß der Autor, *René Laurentin,* jetzt Professor an der Katholischen Universität Angers, erstmals 1942 als namenloser Kriegsgefangener deutschen Boden betrat, freut sich über dieses sein zweites Erscheinen im deutschen Sprachraum, bei dem er nun seinen verdienten Namen führen und einer ehrenvollen Aufnahme sicher sein kann.

Die erste Auflage des französischen Originals erschien gleichzeitig in zwei Verlagen ; unter den *Editions du Cerf* als 4. Band der *Initiation théologique,* und bei *Lethielleux* [2], wobei diese letztgenannte Ausgabe (1953) gegenüber der Schwesteredition einige Erweiterungen aufwies. Die zweite etwas überarbeitete Auflage erschien nur in englischer Übersetzung bei Clonmore, Dublin (1954). Die dritte Auflage existiert, wieder mit Rücksicht auf Neuerscheinungen der Zwischenzeit, überarbeitet und erweitert, französisch nur in Maschinenschrift. Nach dieser unveröffentlichten Vorlage ist eine italienische Übersetzung (*Edizioni Paoline/Alba* 1957) gearbeitet und nun die hier von *Pustet* (1959) vorgelegte. Nun ist in Frankreich mittlerweile eine erneut beträchtlich verbesserte vierte Auflage unterwegs. Da mithin bisher französisch nur die erste Auflage vorliegt, geben wir nachfolgend, für einen gelegentlichen Vergleich der Terminologie, die Seitenzahl der Übersetzung in runder ( ), die Seitenzahl des Originals bei Lethielleux (von 1953) in eckiger Klammer [ ] wieder. Erst wer sich diese Abfolge der Ausgaben vor Augen hält, versteht die knappen Hinweise in der Einleitung der vorliegenden Pustetausgabe.

Die Darstellung ist durchweg wirklich dicht und substantiös. Die vorliegende dritte Auflage enthält dennoch nicht wenige Erweiterungen gegenüber der ersten Auflage. So die Paraphrase über die *relatio maternitatis.*

[1] R. Laurentin : *Kurzer Traktat der marianischen Theologie.* Übersetzt von Georg Englhardt. – Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1959. 214 S.

[2] s. FZPT 2 (1955) 248.

Die erste Auflage enthält gute zwei Seiten [83-85]. Diese dritte dagegen bietet zehn Seiten (147-157), denen noch ein gut zweiseitiges Ergebnis folgt (157-160). L. fürchtet dabei, es möchte « den Leser das Gewicht des begrifflichen Apparates deprimiert » haben (159). Aber « das Mißverhältnis zwischen der Einfachheit des Mysteriums und der Kompliziertheit, der man verfällt, sobald man es in menschlichen Worten ausdrücken möchte », habe es nicht anders zugelassen : « damit zwei Menschen für einige Augenblicke den Gipfel des Mont Everest erreichten, waren Tonnen von Geräten nötig » (159). Nicht weniger beträchtlich sind die Erweiterungen im geschichtlichen Teil. So sind neu die Anmerkungen 89-99 auf Seite 83-88, und die Anmerkungen 102 f., 107-116 und 118 auf Seite 90-94.

L. teilt seinen marianischen Traktat in einen ersten Teil über die *Entwicklung der Lehre von Maria* (15-117) und einen zweiten über die *Entwicklung des Schicksals Mariens* (121-196). Diese betonte doppelte Aufmerksamkeit auf den Entwicklungsgedanken in einer Einteilung ist neu und macht am Stoff ein dynamisch-dramatisches Moment sichtbar. Aber auch die Einteilung selbst ist originell. Sie entlastet den späteren Blick auf die Gestalt Mariens von störenden historischen Rücksichten, hat indes den Nachteil, daß man es – da ja auch der historische, besonders der biblische Teil (21-50) sachliche Aussagen enthält – jeweils zweimal mit den einzelnen Zügen der Mariengestalt zu tun bekommt.

L. gliedert aus seiner kurzen Einleitung der ersten Auflage diesmal ein eigenes Kapitel über die « schweigende Gegenwart » Mariens in der jungen Gemeinde aus, in der sie « ein lebendiges Organ des Leibes Christi, aber nicht Gegenstand einer Lehre » war (19). Er wirft dabei (über die erste Auflage hinaus, die diese Frage nicht berührt) die Frage nach den alttestamentlichen marianischen Texten auf. Daß Gott dort schon die Rolle Mariens gewissermaßen skizziert habe, scheint ihm gewiß. « Betrachten wir diese Texte jedoch unter Anwendung der historischen Methode vom Standpunkt des inspirierten Autors und seiner Zeitgenossen, so umhüllt uns ein dichter Nebel. Die marianischen Prophetien des Alten Testamentes erweisen sich als kaum faßbare Andeutungen, die ihren vollen Sinn erst nachträglich preisgeben. » (19)

Es finden dann, nach ihrem Entstehen aufgeführt, die einzelnen neutestamentlichen Schriftstellen, die von Maria handeln, ihre vorsichtige Analyse. Zu Lukas konnte L. aus einer größeren, nunmehr (1957) ebenfalls veröffentlichten Originalarbeit [3] über *Struktur und Theologie von Lukas* 1-2 schöpfen ; für Johannes folgt er weithin den Arbeiten von P. *Braun O. P.* Aber auch sonst ist der neueste Stand der Exegese eingearbeitet. Wie *Willam*, *Lyonnet*, u. a. arbeitet L. für Lukas (Verkündigung und Magnifikat) und später auch für Johannes (Apokalypse) sorgfältig alle alt- und neutestamentlichen Parallelen heraus.

L. (wie er inzwischen in « Structure et théologie de Luc I-II » Paris 1957, weiter begründet hat) findet für Lukas 1,34 den Stand « vorsätzlicher Jungfräulichkeit » (139) oder ein Jungfräulichkeitsvorhaben als beste Erklärung

[3] s. FZPT 6 (1959) 51.

(26 f.). Einen Gedanken der ersten Auflage [26 f.] verdeutlichend und auf eine häufig erhobene Frage anspielend, hält L. dafür, die Engelsbotschaft habe alles Nötige enthalten, « damit die Jungfrau ihr entnehmen konnte, daß ihr Sohn im transzendenten Sinne des Wortes Gott sein werde » (37, mit Anmerkung 12).

Unter Berücksichtigung einer abweichenden Lesart von Prolog 1,12 und durch vergleichende Auswertung von 2,1-2 und 19,25-27 auf dem Hintergrund der diesem Evangelisten eigenen literarischen Art, gewinnt L. in den Spuren neuerer Exegeten aus Johannes einen ungewöhnlichen marianischen Ertrag. Das gleiche gilt von Apokalypse 12, welches Kapitel Gelegenheit gibt, auch die alttestamentlichen Stellen (*Gen* 3,14-16 ; *Is* 7,14 ; *Michäas* 5,2) als deutliche Anspielungen einzublenden (45-47). Apokalypse 12 « gilt zugleich von Maria und der Kirche. Johannes beschreibt absichtlich die eine in Eigentümlichkeiten, die der anderen zukommen ... er zeichnet die Jungfrau als eine persönliche Verkörperung der Kirche » (45).

Das Ergebnis dieser Exegese ist « eine vielsagende, aber noch unbestimmte Skizze » (50), « vorausgesetzt, daß man diese Stellen im Rahmen der großen Leitgedanken der biblischen Theologie würdigt, in die sie hineingehören » (49). « Maria ist in der beginnenden neuen Heilsordnung die Tochter Sions, das ideale Israel, der Ort, wo Gott Wohnung nimmt » (34). Und « wenn wir die geschichtliche Perspektive von Israel auf den Kosmos ausdehnen », ist sie am Anfang einer neuen Schöpfung die zweite Eva, die Mutter aller Lebendigen (49-50). Das vielerorts sprichwörtlich gewordene Schweigen der Schrift über Maria ist also nichts als ein « zähes und schädliches Schlagwort » (48).

Die nachbiblische Zeit bis zum *Ephesinum* verdeutlicht dann zuerst die Antithese *Eva-Maria* (52-56), weist hinsichtlich der Jungfräulichkeit und Heiligkeit Mariens Schwankungen auf (56-60), die immer mehr ausgeglichen werden (61-65), faßt schon die Themen der Eschata sowie der Unbefleckten Empfängnis Mariens ins Auge (65-68). Bis zum Jahre 1050 treten im Osten und Westen die Themen der Fürbitte, Mittlerschaft und geistigen Mutterschaft hinzu (76-85), deren Entwicklung dann bis zum Tridentinum (86-102) und von dort bis heute gezeichnet, schließlich in einem Schlußwort (116-117) auf ihre dogmengeschichtliche Problematik hin durchleuchtet werden (102-115).

Der systematische Teil über *die Entwicklung des Schicksals Mariens* wird von der kritischen Frage eröffnet, ob es möglich sei, die reichhaltige, sich entfaltende Gestalt Mariens aus einem überzeitlichen Zentralgedanken Gottes zu deduzieren und diesen Plan als Fundamentalprinzip dem systematischen Aufriß zugrunde zu legen. L. findet diese Methode « verführerisch und nicht ohne Risiko ». Man statuiere Notwendigkeiten, wo nur höchst sinnvolle Angemessenheiten bestünden. Es komme sowohl die Gnadenhaftigkeit des göttlichen Ratschlusses und die wunderbare Freiheit Mariens in der Beantwortung der göttlichen Gnade zu kurz (121-123). Nicht einmal die Gottesmutterschaft sei « ein oberstes Prinzip, aus dem man logisch alles ableiten könnte (wie die Geometrie aus ihren Axiomen) ; vielmehr handelt es sich um ein Zentrum, auf das alles bezogen ist » (196) [68 ; 111]. Die

einzelnen Züge der Mariengestalt seien vielmehr durch eine Sinnhaftigkeit verknüpft, deren Erkenntniswert man neu abschätzen und deren Vergleichsfälle man eher bei einem künstlerischen Meisterwerk oder bei einer Liebesbegegnung zwischen Menschen als in der Mathematik suchen müsse (125) – Bemerkungen, denen man nur zustimmen kann.

L. wählt als Leitfaden durch die Züge der Mariengestalt die zeitliche Folge (126-128). Er zeichnet erstens Maria vor der Verkündigung als Vollendung Israels, die besonders in der unbefleckten Empfängnis in Erscheinung tritt (129-136) ; zweitens Maria bei der Menschwerdung in ihrer heiligen und göttlichen Mutterschaft (137 145), die eine einzigartige (146-147) und verwandelnde (147-157) Beziehung ist und zugleich jungfräulichen (160-164), sozialen (165-167) und soteriologischen (167) Charakter hat ; drittens Maria beim Erlösungsopfer (168-172) ; viertens Maria vom Tode Christi bis zu ihrem Heimgang (172-174) ; fünftens Mariens Aufnahme in den Himmel, ihre Mittlerschaft und ihre Bedeutung als « eschatologische Ikone der auferstandenen Kirche » (175-188) ; sechstens Maria in der (bevorstehenden) Parusie Christi (189 f.).

Hat L. durch die Wahl des chronologischen Leitfadens der Gefahr vorgebeugt, dem Geheimnis Mariens durch eine zu eng gefaßte Leitidee etwas von seinem Reichtum zu nehmen (124), so läßt er, wie bereits angedeutet, doch erkennen, daß es die Gottesmutterschaft ist, die er als Sinnzentrum den übrigen vorordnet [68, 111] (124-125). Die Gottesmutterschaft ist « le don fondamental fait à Marie » [81].

Bei der Analyse der Gottesmutterschaft spielt die Kategorie der Beziehung eine bedeutende Rolle. Obwohl das (besonders in der französischen Schule) ganz traditionell ist, gewinnt es bei L. einerseits durch den einordnenden Vergleich mit den übrigen Beziehungen (in der Gottes- und Gnadenlehre sowie in der Christologie), andererseits durch den Verzicht auf allzu einläßliches philosophisches Detail eine sympathische Frische, die in der dritten Auflage gegenüber der ersten etwas leidet, weil L. sich der Deutlichkeit wegen « ein wenig auf Metaphysik einzulassen » für unerläßlich hält (148, 154). Obwohl die Gottesmutterschaft Mariens eine neue Beziehung zu Gott darstellt, wäre sie für sich selbst allein, ähnlich wie der Taufcharakter, noch keine übernatürlich heiligende Gnade, zieht aber eine solche nach sich (153) und wäre ohne sie eine niederdrückende Anomalie (156 f.) [quelque chose de disproportionné, si non de monstreux, une anomalie affligeante, une mère dénaturée, 84 f.].

Die Jungfräulichkeit Mariens *vor* und *nach* –, besonders aber *bei* der Geburt Christi ist « unter allen Kapiteln der Marienkunde ... das mißverstandenste (160 f.) [86]. Viele fühlen sich durch « die Ungeschlachtheit » und das physiologische Detail mancher theologischer Handbücher geniert (162) [86]. Andere wieder sind durch eine falsche (platonische) Vorstellung über die Verbindung von Leib und Seele am echten Verständnis gehindert (161 f.) [86]. Den in der ersten Auflage [87] für die *virginitas in partu* angeführten Gründen (Abbild der ewigen Zeugung im Schoße des Vaters, Christi Ehrfurcht für die Virginität und Rücksicht auf Seine Mutter, der Zusammenhang mit der Unbefleckten Empfängnis und der eschatologischen Unver-

weslichkeit Mariens) fügt L. jetzt hinzu: « es war tatsächlich angemessen, daß Gott die Jungfräulichkeit integral in der Frau verwirklichte, die ihr Vorbild ist ... Maria wäre [sonst] nicht mehr die Jungfrau schlechthin, die Ikone der Jungfräulichkeit und (nach der tiefen Auffassung der Väter) die vollkommene Ikone des Glaubens, der die Seele der Jungfräulichkeit ist » (164).

Wie hier in der Idee der « Ikone », tritt für Maria auch sonst, wenn auch nicht mit der Eigenschaft eines förmlichen Strukturprinzips, so doch mit einer durchgehenden Betonung ihre *Repräsentanz* und ihr *Spitzen*charakter hinsichtlich der Kirche auf. Maria « ist die Spitze und Vollendung Israels, seine personhafte Selbstdarstellung (sa réalisation personnelle), der Gipfelpunkt, an dem es von den ihm gewordenen Verheißungen Besitz ergreift und Kirche wird » [35], Maria ist « der Höhepunkt dieser [Heils]geschichte » (49), der Zielpunkt immer mehr sich verengender Auserwählung und Vorbereitung auf Christus hin (129 f., 133), « die Blume Israels » (129), « Vollendung Israels auf dem Wege zum Heil » (135) [73], « personhafte Verkörperung und Vollendung des Gottesvolkes » (133). Sie ist für Gott « die anziehendste Persönlichkeit unter allen seinen schlichten Kreaturen [*simples créatures :* besser wohl übersetzt mit *bloßen Geschöpfen*, weil wohl offensichtlich der Unterschied zu Christus gemeint ist] (134) [73], das höchste Auslangen der Menschheit nach Gott, das « jede andere Aufgeschlossenheit und jedes andere Sehnen, das je da war oder da sein wird », hinter sich läßt (134 f.) [73]. Sie ist « die erste der Kreaturen, die zuhöchst für die Menschen Verantwortliche » (135). « Auf dem Gipfel der Menschheit ist sie die Repräsentantin, die 'Antwortende', die Verantwortende, die vom Heil Besitz ergreifen wird ... » (136). Maria ist « die personhafte Verwirklichung der Kirche der Erlösten » (189) [105]. Sie erscheint als « das erste Glied der Kirche, als das, in welchem sich die Kirche aufs Vollkommenste und im voraus ihr tiefstes, unveräußerliches Wesen realisiert, das in der Gemeinschaft mit Christus besteht » (191) [107]. Christi soteriologischer Stand ist anders geartet. « Der Weg Christi war das Herabsteigen einer ewigen Person in die Zeit. Der Weg Mariens gleicht dem unseren ... » (127) [69].

Vor etwa zehn Jahren waren Formulierungen dieser Art in Deutschland Gegenstand heftiger Kritik. Man fürchtete für die Spitzenstellung Christi. Wie sucht L. diese Klippe zu umschiffen ? Maria ist nur bei der Inkarnation und darum nur « vorläufig » der repräsentative Gipfel ; und sie ist dies « nur in der geistigen und innerlichen Ordnung » (136) [74]. Beim Golgotha-Opfer ist « die Rolle der Menschheitsrepräsentantin ... also vergangen » (169) [90]. Freilich nicht ganz : es behält auch für Maria « diese Rolle einen bestimmten Sinn. Es war der göttliche Ratschluß, den Menschen so weit wie möglich durch den Menschen selbst zu retten : das ‚soweit wie möglich durch den Menschen', welches das Zartgefühl Gottes in das Erlösungswerk einführen wollte, erfüllt sich in Maria. Auf dem Kalvarienberg repräsentiert sie in voller Unterordnung die akzidentellen Aspekte der Menschheit, die der Sohn sich nicht angeeignet hat : die Bedingungen einer *geschaffenen* und *erlösten*, im *Glauben* lebenden Person und – ein Zug, der symbolisch die eben genannten zusammenfaßt – die *Weiblichkeit* (169 f.) [90].

Diese (durch den Hinweis auf die persönliche Sündenlosigkeit Mariens,

auf eine Art Mutterrecht über die geopferte Menschheit Jesu und auf die innigste Teilnahme an Jesu Leiden abgerundete) Erklärung der « Miterlöserschaft » Mariens vermeidet nach L. die Hauptschwierigkeiten, die gegen eine bestimmte Gruppe von bisherigen Erklärungsversuchen besteht (172 Anm. 34) [91 Anm. 19]. Charakteristisch für diese Erklärung ist der Gedanke, zur unverfänglichen Erklärung der Marienrolle jene Momente auszuwerten, die Maria von Christus abheben (geschaffene Persönlichkeit im Unterschied zur Gottpersönlichkeit in Christus ; Erlöstheit im Unterschied vom Erlöser ; Glaubensstand im Unterschied zu dem, der selbst die Offenbarung des Vaters ist ; sowie, symbolisch für all das, die Weiblichkeit). Darin berührt sich dieser Versuch mit den neueren (ekklesiologischen) Vorschlägen (*Köster*, *Semmelroth*, *Ruprecht*). Der Vorschlag von L. scheint aber nicht unter allen Gesichtspunkten so geschlossen wie jene genannten Vorschläge. Besteht zwischen dem Grundereignis der Erlösung (der Menschwerdung) und dem Hauptereignis (Opfertod mit Auferstehung) nicht ein durchgehender Entfaltungszusammenhang ? Ist es dabei wahrscheinlich, daß in diesem Zusammenhang die Rolle Mariens vom ersten zum zweiten Punkt wechselt, zumal wenn zugegebenermaßen die inneren Akte Mariens die gleichen sind (169) ? Treffen jene von L. angeführten, distinguierenden Merkmale nicht auch schon auf die Repräsentanz Mariens bei der Menschwerdung zu ? Wäre es dann aber nicht sachlich besser und spekulativ mehr befriedigend, Maria gleich von Anfang an mit einer so präzisierten Menschheitsrepräsentanz antreten und dies ihr Amt durch alle Phasen der Erlösung durchhalten zu lassen ? Dann bliebe sich die Rolle Mariens auf den Höhepunkten der Heilsgeschichte gleich, und wäre doch von der Rolle Christi genau abgesetzt. Die einmalige und unverwischbare Menschheitsrepräsentanz Christi ließe sich überdies sehr klar als soteriologisch-*mittlerische* (heilsbewirkende) von der andersgearteten *gliedhaften* (heilsempfänglichen) bei Maria abheben. Diese unsere Ausstellung an L. ist indes mehr konzeptueller als sachlicher Natur. Immerhin dürfte sie für die Geschlossenheit des Bildes nicht gleichgültig sein, besonders wenn man dieses Marienbild auf den Hintergrund der Heilsgeschichte : auf die Begegnung zwischen dem Erlöser und den Erlösten, zeichnet, und mit der subjektiven Einzelerlösung in Parallele setzt.

Auch daß Maria zwischen Kirche und Christus einzustufen, und daß es nötig sei, « die Mariologie in dem fruchtbaren Spannungsfeld zwischen der Christologie und Ekklesiologie zu betreiben » (195) [110 f.], ist gegenüber der (deutschen) ekklesiologischen Richtung nur eine terminologische Differenz. Gehört nicht auch Maria zur Kirche ? Warum sollte man unter Kirche nur jene Gläubigen verstehen, die Christus angehören, aber keine ökumenische Bedeutung für die anderen haben ?

Der (in dieser dritten Auflage etwas erweiterte) Abschnitt über die Frage des Todes Mariens konfrontiert sachlich die Gründe der « Mortalisten » und « Immortalisten », um am Ende festzustellen, daß die Argumente der Immortalisten, so eindrucksam sie sein mögen, nicht hinreichen, ihre These als Glaubenswahrheit oder auch nur als sichere Meinung darzutun (181 f.) [98].

Hinsichtlich der mütterlichen Wirksamkeit, die Maria jetzt vom Himmel her ausübt und die in der Mystik manchmal Gegenstand innerer Erfahrung wird, wirft L. Fragen auf, welche die Handbücher für gewöhnlich ignorieren, und gibt eine selbständige, theologisch nicht uninteressante Antwort (183-185). Sie will Anthropomorphismen meiden, den Täuschungen der Phantasie entgehen. L. denkt sich Maria mit Gott nicht in konfrontiertem Bittdialog, sondern, wie von Gott zur Bitte angeregt, so auch in einer Art Perichorese von Ihm durchdrungen und gemeinsam mit Ihm auf den Heilsbedürftigen gerichtet. « Durch diese intime und zarte Durchdringung und Vereinigung erreichen die Wünsche Mariens ihre Wirkung nicht nur der Meinung nach, sondern auch in Wirklichkeit » (185). Diese Vor- und Darstellung hat insofern Recht, als die Liebe – sie gehört zum Wesen der himmlischen Seligkeit – aus zweien (hier aus Gott und Maria) gleichsam eines macht, zumal wenn man Gott mit Maria zusammen gegen den Empfänger der jeweiligen Gnade abhebt und beide in einträchtiger Absicht auf ihn hinblicken läßt. Doch da die Verschiedenheit der Substanzen (zwischen Gott und Maria) nicht aufhört, bleibt auch die Konfrontierung zwischen ihnen bestehen. Dieser letztgenannte Zug herrscht an der überkommenden Darstellung vor und ist kein Anthropomorphismus. Auch für die Darstellung der Heiligen Schrift gibt diese Konfrontierung des für sein Volk bittenden Repräsentanten (Abraham, Moses, Christus) mit Gott den Ausschlag.

Über Einzelheiten wird man auch in diesem Buch verschieden denken. Alles in allem aber wird man einmütig sein, daß es sympathische Vorzüge hat : es ist wirklich kurz und dabei umfassend ; es hat den neuesten Problemstand aufgearbeitet ; es geht den Kern der gestellten Fragen an, es hat eine nicht alltägliche Einteilung und ist von gesundem theologischem Urteil. Und die (der ersten Auflage beigefügte, in dieser dritten Auflage aber mit guten Gründen ausgelassene) Übersicht über jene marianischen Stücke, die *Migne* abgedruckt, aber einem falschen Autor zugewiesen hat, ist für den theologischen Forscher eine Hilfe ersten Ranges.

Heinrich M. Köster SAC

Virgo Immaculata

Die erste Serie der in der Sammlung « Virgo Immaculata » als Acta Congressus mariologici-mariani von Rom erschienenen Bände wurde in dieser Zeitschrift schon besprochen (1957 S. 433 ff.). Für den Inhalt der restlichen Bände [1] verweise ich auf die Bibliographie der FZPT (1957 S. 488 f. und 1958 S. 247 ff.) ; es sind dort alle Abhandlungen mit Verfasser und Titel aufgeführt.

[1] *Virgo Immaculata.* Acta Congressus mariologici-mariani Romae anno 1954 celebrati. Vol. I, VII, fasc. 1-3, XI, XIII, XIV, XV, XVII. – Academia Mariana Internationalis, Romae 1957-58.

Als letzter der nunmehr 22 Bände erschien *Band I* über die Eröffnung, den Verlauf und den Abschluß des Kongresses (422 Seiten). Ein umfangreicher Bildanhang (159 Photos) läßt die Hauptfiguren des Kongresses erkennen und zeigt, daß es nicht nur bei den Diskussionen, sondern auch auf einer wirklichen Bühne, in einer Art Mysterienspiel zu Ehren der schweigenden Kirche, ordentlich theatralisch zuging.

Aufschlußreich und vielsagend sind die 7 conclusiones et vota des Kongresses, von denen aber nur zwei dem Papst vorgelegt wurden : 1. Daß der dreimaligen Anrufung : « Cor Jesu Sacratissimum, miserere nobis » in der Privatmesse als weitere Anrufung beigefügt werde : « Cor Mariae Immaculatum, ora pro nobis. » Diese Bitte fand bis jetzt meines Wissens kein Gehör, worüber kein Liturgiker erbost sein wird. 2. Daß der nächste mariologische Kongreß in Lourdes tage. Diese Bitte ging in Erfüllung und bereits liegen schon wieder 4 Bände der dort geleisteten Arbeit vor.

Die drei Faszikel des VII. Bandes mit insgesamt über 900 Seiten sind ausschließlich der Immaculata Lehre im Orden des hl. Franziskus gewidmet, wobei natürlich auf Duns Scotus der Löwenanteil fiel. Es klingt fast schmerzlich, wenn Balić im Vorwort (Bd. 7, 1 S. VI) eingesteht, daß sowohl Bonaventura als auch Antonius, immerhin zwei Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden, Kinder ihrer Zeit blieben, weil sie die Universalität der Erbsünde und der Erlösung mit einer Conceptio immaculata Mariens nicht in Einklang bringen konnten. Alle Franziskaner aufführen wollen, die für die Immaculata Conceptio kämpften, hieße versuchen, die Sterne zu zählen (Bd. VII, 2 S. VII), aber Faszikel 2 und 3 erwecken den Eindruck, daß man dennoch versucht, diese « Sterne » aus den verschiedensten Franziskanerprovinzen aufzuzählen. Zwei Artikel sind allein der bayrischen Provinz gewidmet. In Bezug auf das « debitum contrahendi peccatum originale » waren aber auch die Franziskaner nicht einig. Auch sonst scheint sich eine einheitliche Linie erst durchzusetzen, nachdem sich der Orden 1621 durch feierlichen Eid verpflichtete, privat und öffentlich die Lehre von der Immaculata Conceptio zu vertreten.

Mit großem Interesse nahm ich den *XI. Band* (512 Seiten) zur Hand, weil ich darin Klarheit zu finden hoffte über die « vexatissima quaestio » (S. 453), ob es für Maria ein remotum aut proximum aut nullum debitum contrahendi peccatum originale gäbe. Ich studierte ohne Vorurteile den Artikel von P. Jean-Fr. Bonnefoy OFM : « Marie indemne de toute tache du péché originel » (S. 1-62). Ich fand aber die Form und Methode derart abstoßend, daß ich den Eindruck bekam, eine These, die so sicher ist wie Bonnefoy vorgibt, könnte man viel sachlicher und ruhiger vertreten. Auf jeden Fall konnte mich Bonnefoy nicht überzeugen. Der Verfasser scheint, wohl weil er schulmäßig voreingenommen und die Argumente seiner Gegner nicht ernsthaft prüfte, der Ansicht zu huldigen, daß alle, die seiner Meinung nicht schweigend und zitternd beipflichten, entweder schlechte Theologen, oder schlechter Absicht seien. Nach den « argumenta ad hominem » (S. 52-56) sagt er z. B. : « Nous pourrions continuer longtemps encore cet inventaire. Le résultat serait toujours le même : nous découvririons chez les partisans du debitum peccati, des accrocs répétés à la plus élémentaire logique, à la métaphysique, ou même aux donneés les plus certaines de la théologie. Ce

serait fastidieux et inutile » (S. 57). Im gleichen Stil und nicht minder intransigent kämpft P. Joachim M. Alonso, CMF (S. 414-455). Er macht das Problem vom debitum peccati zur « ,tessera theologica' ne dicam 'tessera fidei' » (S. 453) und meint, wer bei Maria ein debitum peccati originalis annähme, müßte logischerweise die Immaculata Conceptio selber leugnen (S. 454). P. Alonso scheint sogar in der Frage der redemptio praeservativa von Scotus abzurücken (a. a. O.). Auf diese Abweichung hat P. Garrigou-Lagrange verwiesen (S. 460). Auch Bonnefoy scheint in seinem « votum » (S. 479) das « redimere » sehr abzuschwächen und die « redemptio sublimior », von der die Bulle « Ineffabilis » spricht, scheint für P. Alonso darin zu bestehen, daß Maria keiner Erlösung bedurfte. Hören wir seinen Schlußsatz : « In ipso ordine B. M. Virgo est intime connexa cum Christo in redemptione, non tamen ut et ipsa, sub peccato constituta, redemptione egeat, sed ut corredemptrix esse possit » (S. 455). Hier wird die Tendenz ersichtlich : man will für Maria sogar die redemptio praeservativa negieren, um leichter die Corredemptrix-Lehre zu lancieren. Interessant ist z. B. in dieser Hinsicht das von Brosch (S. 358) angeführte Argument des Bischofs Laurent, der jedes debitum leugnet und als Begründung unter anderem auch anführt : « aliquem non posse loqui de Maria Corredemptrice, si ipsa redempta sit. » Auf S. 48-52 will Bonnefoy die zwei Thesen beweisen : Pécher en Adam est une tache, être soumis à la malédiction divine est une tache. Ähnlich sagt P. Alonso (S. 452) : die Heiligkeit Marias wäre nicht vollständig, wenn man bei ihr von einem debitum peccati spräche. Brosch widerlegt diese Ansichten : « debitum enim nihil aliud est nisi tendentia aliqua incurrendi maculam ex natura ab Adam accepta, minime est macula, neque scintilla maculae. » Auch nach Suárez ist die « ratio formalis debiti » nicht die carentia gratiae, sed tendentia ad privationem gratiae (S. 360). Von einer solchen Erklärung aber wollen Bonnefoy und P. Alonso nichts hören und wissen. Ist es wirklich wahr, daß sich für einen Katholiken die Frage nach einem debitum contrahendi peccatum seit Jahrhunderten oder doch seit 1854 nicht mehr stellen kann, wie Bonnefoy behauptet (S. 23) ? P. Alonso wehrt sich zwar gegen den Vorwurf des « pius maximalismus » (S. 451), aber um so mehr scheint er sich dessen schuldig zu machen.

Der Band XIII (188 Seiten) behandelt die Beziehungen zwischen Immaculata Conceptio und Corpus Christi mysticum, worüber in der neuen Sammlung « Maria et Ecclesia » ex professo die Rede sein wird.

Band XIV (544 Seiten) ist der Immaculata-Lehre bei den verschiedenen Nationen gewidmet. Die ersten zwei Beiträge untersuchen die Stellungnahme der Universitäten von Wien (S. 1-34) und Salamanca (S. 35-118). Wien blieb neutral (S. 33), Salamanca stellte sich positiv zur Immaculata Conceptio. Leider fehlt ein ähnlicher Beitrag über die Universität Paris.

Es muß auffallen, daß in diesem Band nichts gesagt wird über die Immaculata-Lehre in Frankreich, in Deutschland und in der Schweiz. Die Tatsache z. B., daß die schweizerische Benediktinerkongregation 1737 unter den Schutz der « Unbefleckten » gestellt wurde, läßt doch erkennen, daß man auch diesseits der Alpen nicht hinter dem Mond war. Abhandlungen sind zu finden über die Immaculata-Lehre in Spanien, Albanien, Kroatien,

Slovenien, Weißrußland, Polen, Ukraine, Ungarn, Bulgarien, Holland und U. S. A. Beachtenswert ist der Artikel von William über die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis bei Newman, der sich schon als anglikanischer Geistlicher auf die Lehre von der Immaculata zubewegte (S. 119). Newman erlebte auch die Freude, daß Perrone in seinem Traktat über die Definierbarkeit der Unbefleckten Empfängnis dessen Ansicht aufnahm, daß es außer dem demonstrativen Beweisverfahren noch ein zweites Beweisverfahren gäbe, das eine moralische Evidenz erzeuge, der man einen legitim-wissenschaftlichen Charakter nicht absprechen könne (S. 140). Perrone gestand offen ein, daß keine allgemein anerkannte biblische Schriftstelle vorliege, durch die sich die Streitfrage über die Immaculata-Lehre nach der einen oder anderen Seite endgültig entscheiden lasse (S. 140).

Band XV (433 Seiten) sucht in der Literatur und in der christlichen Kunst nach Zeugnissen für die Unbefleckte Empfängnis, wobei Spanien und Polen führend sind. Man kann nachlesen über die Immaculata Conceptio in der slovenischen Kunst, in der slowakischen Literatur, bei Musikern aus dem Orden der F. M. Conv. und in franziskanischer Dichtung. Aber es steigen immer wieder Zweifel auf, ob all diese Dichter, Bildner und Musiker wirklich die Immaculata Conceptio im später definierten Sinn vor Augen hatten, oder ob sie nicht einfach die Heiligkeit, Reinheit und jungfräuliche Mutterschaft Mariens, oder gar eine wunderbare « Conceptio activa » Mariens besingen. Besonders der Bildanhang (73 Bilder) scheint diese Zweifel zu berechtigen.

Über Band XVII (294 Seiten) kann man staunen. Er trägt den Titel : De Officio Immaculatae Conceptionis nonnullisque aliis quaestionibus marialibus. Balić gibt im Vorwort selber zu, daß auch Fragen behandelt werden, die mit dem Thema des Kongresses weniger in Beziehung stehen, was schon die Titel verraten : La cooperazione dell'Immacolata all'opera dell'Eucharistia, oder : Il Cuore Immacolato di Maria e la vita sociale, oder : La « Milizia di Maria Immacolata ».

Aus dem Artikel von P. L. Krupa OFM. über die Heiligkeit Mariens will ich, ohne Stellungnahme, einige Argumente anführen. Der Leser urteile selbst. « Atqui Mariae maternitas est vere non solum humana, sed etiam divina ; ergo sibi vult, ut Maria Christo similis sit, sive ad naturalem sive ad supernaturalem ordinem respicis » (S. 160). « Eandem Mariae cum Christo similitudinem exigit eius vocatio ad hominum corredemptionem ; nam Christi sociae eandem virtutem fuisse necesse est, quae Mariam eam faceret, ut ad eundem finem Christo mutuam operam conferret » (S. 160). « Cum igitur Christus et Maria praedestinati sint ad hypostaticam coexistentiam cum Deo, eo ipso ad supernaturalem actionem, sc. ad gratiam et gloriam praedestinati sunt » (S. 161) ... Quae cum ita sint, adfirmare possumus Mariam equidem ordinem hypostaticum gratiae et sanctitatis attingere, utpote quae eam supernaturalem perfectionem habeat, quae Christi perfectioni similis sit, alia vero sit ac illa perfectio, creaturis a gratia sanctificante tantum collata » (S. 161 f.).

Meine erste Besprechung zu « Virgo Immaculata » schloß mit den Worten : man ist gespannt, was die noch ausstehenden Bände bringen werden. Sie

bringen viel, soviel, daß man den Eindruck bekommt, das « Maß » sei bisweilen überschritten und man huldige dem Grundsatz : je mehr, desto besser, und doch wäre weniger oft mehr und besser. Die Mehrzahl der Beiträge und Impulse stammen aus romanischen Ländern, wo offensichtlich die Mariologie im Vordergrund steht, während man sich in « Diasporaländern » mehr Sorge macht um die Kirche und die Ökumene. Wird das auf dem kommenden Konzil ähnlich sein?

Thomas Kreider OSB.

Ekklesiologie

Ambrosius Catharinus Politus OP : Apologia pro veritate catholicae et apostolicae fidei ac doctrinae adversus impia ac valde pestifera Martini Lutheri dogmata (1520). Hrsg. von † Josef Schweizer. Nach dem Tode des Herausgebers zum Druck befördert v. August Franzen. (Corpus Catholicorum. Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, 27 .)– Aschendorff, Münster W. 1956. xxviii-372 S.

Die Textausgabe wurde durch die allgemeinen Regeln des Corpus Catholicorum normiert. Besondere Schwierigkeiten waren nicht vorhanden, lag das Werk doch in zwei Totaldrucken von 1520 und 1521 vor, die nicht im Verhältnis von Erstausgabe und veränderter Auflage zueinander stehen. Die gegenwärtige Neuausgabe basiert auf der Editio princeps, Florenz 1520. Text und Apparat besorgte Josef Schweizer, der besonders durch seine Arbeit über Catharinus in der Sammlung « Reformationsgeschichtliche Studien und Texte » (Bd. 11/12) bekannt ist. Die Einleitung wurde von August Franzen völlig überarbeitet.

Catharinus gehörte zu den ersten italienischen Gegnern Luthers. Die Bedeutung der Apologia, seiner wichtigsten Reformationsschrift, dürfte am besten durch einen Vergleich mit den antilutherischen Traktaten des Silvester Prierias aufleuchten. Drückte der Magister s. Palatii sich nur schwerfällig, wissenschaftlich und scholastisch aus, so hatte Catharinus wenigstens das Geschick, den Stil und die Polemik seines Gegners zu treffen. Seine Methode ist ein « Mittelding zwischen populärer und wissenschaftlicher Behandlungsweise ». Gerade das scheint Luther sehr gereizt zu haben. Auf jeden Fall reagierte er außerordentlich heftig und leidenschaftlich auf die fünf Bücher (Selbst Calvin fand es noch 1547, in seinen « Acta Synodi Tridentinae cum antidoto », notwendig, auf das Werk des Ambrosius zurückzukommen !).

Inhaltlich beschränkt sich die Apologie auf die Diskussion mit einzelnen Lehrsätzen. Im Vordergrund steht der Primat und die Autorität der Kirche (2. u. 3. Buch). Erst an zweiter Stelle werden Bußsakramente, Purgatorium, Ablaß usw. behandelt (4. Buch). Zum Schluß wird die Lehre Luthers in einem umfangreichen « Verzeichnis der Irrtümer » zusammengefaßt (5. Buch). Der eigentlich wissenschaftliche Ertrag der Apologie wird vom Herausgeber nicht hoch eingeschätzt. Sämtliche Argumente, die Catharinus vorbringt, sollen sich nach Schweizer schon bei Eck und Prierias finden. Erstaunlich

ist das allerdings nicht, wenn man bedenkt, daß der Verfasser das Werk erst drei Jahre nach seiner « Bekehrung », als Autodidakt in Theologie und auf Befehl seines Novizenmeisters, in knapp einem halben Jahr vollendete. Ein Jahr später folgte dann noch die « Excusatio ». Damit wandte sich Catharinus von der Kontroverse ab und widmete sich vorübergehend dem Studium von Heiligenleben und Marienverehrung. Zu vermerken ist auch, daß Catharinus, der in seiner Apologie äußerst scharf und schonungslos mit Luther ins Gericht geht, auf dem Konzil von Trient zur vermittelnden Gasparo Contarini – Richtung gehörte. H. Stirnimann OP

Staehelin, Ernst : Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und allen Konfessionen. Band IV : Von Beginn des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts. – Band V : Von der Mitte des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. – Friedrich Reinhardt, Basel [1957-59]. x-508, ix-531 S.

Schon früher (vgl. FZPT 2 [1955] 476-478) wurde auf diese bedeutende Textsammlung zum Reich-Gottes-Gedanken aufmerksam gemacht. Ursprünglich war das Werk auf vier Bände (je einer für Altertum und Mittelalter, zwei für die Neuzeit) angelegt. Im Laufe der Arbeit ist der Plan auf sechs (einer für das Altertum, zwei für das Mittelalter, drei für die Neuzeit) gestiegen. Die zwei vorliegenden Bände umfassen Zeugnisse vom Anfang des 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts.

Daß der Neuzeit so viel Raum gegeben wird wie der Antike und dem Mittelalter zusammen, will kaum heißen, daß in den letzten vierhundertsechzig Jahren besonders viel Wesentliches zur Verkündigung des Reiches Gottes zu Tage gefördert wurde. Die Entwicklung geht, aufs ganze gesehen, nicht so sehr in die Tiefe als in die Vielfalt und in die Breite. Nicht selten wird der Schwerpunkt sogar an den Rand, auf Nebensächliches und Obskures, verschoben. Denn es kommen da nicht nur die großen Strömungen der Reformatoren, ihr Übergehen in Orthodoxie und Pietismus zur Sprache, sondern auch verschiedenartige Nebenbewegungen und extreme Richtungen, die die Verwirklichung des Reiches entweder fast ausschließlich in der inneren, mystischen Erfahrung (wie z. B. bei Jakob Böhme) sehen, oder, wenigstens zum Teil, mit der Durchführung eines politischen Programms (wie bei den frühen « Auswanderern » nach Nordamerika) verbinden, oder schließlich die Verkündigung mit merkwürdigsten Spekulationen über die « Geheime Offenbarung » (wie z. B. beim schottischen Mathematiker John Napier oder beim ausgesprochenen Vertreter des Chiliasmus Joseph Mead) belasten. Doch soll damit nicht Kritik an der gegenwärtigen Ausgabe geübt werden. Das Ziel der Anthologie besteht ja zunächst darin, eine möglichst umfassende Dokumentation zur historischen Auswirkung des biblischen Reichsgedankens zu vermitteln.

Wofür wir dem Herausgeber zu besonderem Dank verpflichtet sind, ist in erster Linie seine große und differenzierte Auffassung von der Eschatologie. Diese wird nicht nach allzu vordergründigen « heilsgeschichtlichen » Kategorien eingeengt. Stets werden auch die einschlägigen Texte zur Ekklesio-

logie und zur besonderen, individuellen Eschatologie (Tod, Unsterblichkeit und, soweit die Thematik vorhanden, besonderes Gericht und Läuterung) berücksichtigt. Zweitens werden nicht nur vom heutigen Standpunkt aus interessante Stellen herausgelesen. Die Zitate entsprechen den wirklichen Anliegen der betreffenden Autoren. Drittens sind die kurzen Einleitungen, Anmerkungen und Quellennachweise vorzüglich. Sowohl zum eingehenden Studium als auch zum einfachen Nachschlagen ist die bis jetzt auf 2400 Seiten angestiegene Sammlung ein unentbehrliches, meisterhaftes Werk. Vielleicht hätte man noch etwas mehr Beiträge aus der katholischen Kirche – sowohl aus der theologischen als auch der geistlichen Literatur – gewünscht, doch gehen die ausgewählten Stücke (in Band IV aus Ignatius von Loyola, dem Römischen Katechismus und Bellarmin, in Band V aus Jansenius, der Bulle « Cum occasione », Angelus Silesius, Bossuet und Abraham a Sancta Clara) gewiß nicht an zum Teil sehr originellen, zum Teil sehr wichtigen und entscheidenden Punkten vorbei. H. Stirnimann OP

Asmussen, Hans – Robert Grosche : Brauchen wir einen Papst ? Ein Gespräch zwischen den Konfessionen. – Hegner, Köln-Olten 1957. 71 S.

Zu behaupten, die vom Westdeutschen Rundfunk am 22. Januar 1957 unter der Rubrik « Umstrittene Sachen » ausgestrahlte Sendung werde fortan unter dem Namen « Kölner Papstdisputation » in die Geschichte der Kirche eingehen (9), ist sicher zuviel gesagt. Denn gerade unter dem Gesichtspunkt des « Disputierens » war die Veranstaltung alles andere als ein Erfolg. Als Zeugnis aber und als Zeichen der Zeit darf sie nicht unterschätzt werden. Als Zeichen, *daß* es überhaupt möglich war, über *diesen* Gegenstand öffentlich zu reden, und als Ausdruck der Gesinnung, in der dies geschah. Das Bedeutsame am Referat von Asmussen liegt darin, daß er offen von seinen « Schwierigkeiten » spricht und uns in sympathischer Weise sagt, wie wir das Papsttum nicht verteidigen sollen. Grosche hingegen übergeht die mehr « populären » Einwände und beschränkt sich auf eine äußerst nüchterne Darlegung der exegetischen Grundlage für die Nachfolge Petri. Von katholischer Seite wird also die Schrift ins Zentrum der Diskussion gestellt, von protestantischer werden – jenseits der überkommenen Polemik – positive « Fragen » erhoben und wertvolle « Winke » erteilt. H. Stirnimann OP

Solowjew, Wladimir : Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie, 1. Band. (Deutsche Gesamtausgabe, hrsg. v. Wladimir Szylkarski, 2. Bd.) – Verlag Erich Wewel, Freiburg i. Br. 1957. 513 S.

Dieser zweite Band der Gesamtausgabe der Werke Solowjeffs enthält : 1. « Die geistigen Grundlagen des Lebens » (SS. 9-152) ; 2. Eine Einführung Wladimir Szylkarskis : « Solowjeffs Weg zur Una Sancta » (SS. 153-205) ; « Der große Streit und die christliche Politik » (SS. 206-246) ; 4. « Antwort an N. J. Danilewskij » (SS. 349-360) ; 5. « Geschichte und Zukunft der Theokratie », Untersuchung des universalhistorischen Weges zum wahren Leben (SS. 363-481). Der letzte Teil des Buches ist ausgefüllt mit Anmerkungen (SS. 483-484), einem Briefwechsel des Bischofs Strossmayer mit Kardinal

Rampolla (SS. 485-490), Texten aus Migne und Mansi, lateinisch und griechisch (SS. 491-498) und schließlich einem Sachregister, Namenregister sowie einem Register der angeführten Bibelstellen (SS. 499-514).

Der zweite und der (bereits vor fünf Jahren erschienene) dritte Band der Gesamtausgabe der Werke W. Solowjeffs enthalten sämtliche Schriften, welche unser Autor der Wiedervereinigung der Kirchen gewidmet hat und beide Teile der großen « Geschichte und Zukunft der Theokratie ».

Ludolf Müller hat das herrliche Buch Solowjeffs « Die geistigen Grundlagen des Lebens » neu übersetzt. Seine Übersetzung ist derjenigen von Harry Köhler weit überlegen, viel nuancierter, und hat einen wohlabgewogenen, fließenden Satzbau. Alle übrigen Schriften des dritten Bandes entstammen der Arbeit und dem Können Wladimir Szylkarskis. Es wurde da viel gefeilt und überdacht, und die feinen Wendungen, die Ton- und Farbenabstufungen suchen dem russischen Original nahe zu kommen. Wo ein genaues, vollentsprechendes Wort oder der passende Ausdruck nicht vorhanden ist, wurde das russische Wort oder der russische Ausdruck in Klammer wiedergegeben. Man spürt überall die Sorgfalt und die Gewissenhaftigkeit, mit der die Bearbeiter dieser Ausgabe vorgehen, um dem Theologen, Philosophen, Historiker und Dichter Solowjeff eine würdige sinn- und kunstgemäße deutsche Übertragung zu schenken. Der Verlag Wewel spart keine Mühe, um dem großen Russen eine vornehme, mit verschiedenen Schriftarten gedruckte Ausgabe zu sichern. Mögen die verschiedenen Bände der Gesamtausgabe Solowjeffs ihr Erscheinen hinauszögern, immer wieder ist man durch ihre Qualität und Schönheit belohnt und entzückt.

« Der große Streit » behandelt in mehreren tiefschürfenden, theologisch-historischen Kapiteln die Voraussetzungen für die Vereinigung der Kirchen des Ostens und des Westens. Aber auch die « Geschichte und Zukunft der Theokratie » behandelt von einem höheren Standpunkt aus und mit « epischer » Breite dasselbe große Problem. Man kann nur staunen, mit welcher Gründlichkeit, mit welchem Ernst Solowjeff diese Fragen meistert und eine ungeheure Vorarbeit für deren Lösung leistet.

Die Einführung Szylkarskis « Solewjeffs Weg zur Una Sancta » (SS. 153-205) verdient eine besondere Erwähnung. Er zeigt, wie Solowjeff den « Reichsgedanken », den er in einer inneren Erleuchtung « von der himmlischen Jungfrau Sophia » empfangen, in seinen Bemühungen um die Wiedervereinigung der Kirchen entwickelt, wie Solowjeff den Weg vom erbitterten Gegner der katholischen Kirche zu ihrem begeisterten Apologeten macht, und wie seine vertieften, wiederholten Studien ihn notwendig zur Anerkennung der katholischen Kirche als der einzigen wahren ökumenischen Kirche führen. Dieselbe Einführung zeigt, wie penetrant und richtig Solowjeff die Frage nach dem « Raskol », den Sektierern und deren Verhältnis zur orthodoxen Kirche stellt.

Wladimir Solowjeffs Schriften haben heute im Lichte des kommenden Konzils ihre besondere Bedeutung und Aktualität. Niemand kann sich ernstlich um diese Frage bemühen, ohne die Gedankengänge des genialen Russen und glühenden Verfechters der « Una Sancta » zu studieren. Die Gesamtausgabe der Werke Wladimir Solwjeffs offenbart immer klarer, daß er die lichteste Geistesgestalt Rußlands ist.

J. Schneuwly

Hermelink, Jan : Kirchen in der Welt. Konfessionskunde. (Handbücherei des Christen in der Welt, Bd. III.) – Verlagsgemeinschaft Burckhardthaus- und Kreuzverlag, Stuttgart – Gelnhausen 1959. 238 S.

Man darf sich über dieses Buch aufrichtig freuen. Es vermittelt nämlich in seiner weitgespannten historischen und doktrinellen Übersicht eine gute Einführung in die innere Struktur der verschiedenen christlichen Gemeinschaften, deren gemeinsame Anliegen und deren trennende Grenzen. Darüber hinaus steht es im Zeichen einer vornehmen Objektivität und eines echten brüderlichen Bemühens, was gerade der Katholik bei der Lektüre des 4. Kapitels dankbar empfindet. Wenn dieser nun aus seiner « römischen » Perspektive heraus trotzdem gewisse Vorbehalte macht, dann geschieht es in der Hoffnung, man möge letztere aus der gleichen Liebe zur Wahrheit deuten, welche der Verfasser auf Seite 115 für sich in Anspruch nimmt.

Da Hermelink großen Wert auf juristische Exaktheit zu legen scheint, sei vorgängig vielleicht auf gewisse diesbezügliche Schönheitsfehler aufmerksam gemacht. So ist uns z. B. von den 1340 residierenden Erzbischöfen nichts bekannt und ebensowenig von dem angeblich raschen Wachstum der Orden nach der Reformation. – Im 1. Falle muß es wohl heißen : Erzbischöfe und Bischöfe. Im 2. Falle wäre zu sagen, daß es nach der geschichtlichen Erscheinung der Jesuiten keine Ordens-, sondern nur noch Kongregationsgründer gab.

Wichtiger sind die theologischen Bedenken, die sich bei der Lektüre da und dort melden, weil gewisse katholische Thesen entweder sehr mißverständlich abgewandelt werden oder sogar zu einer direkt irrtümlich verzerrten Darstellung gelangen.

In die Reihe der Mißverständnisse gehört z. B. die seltsame Behauptung, man dürfe im kanonischen Recht eine Quelle der kirchlichen Lehre sehen ; denn das darf man sicher nicht. Man kann hier im Höchstfall und mit starken Eingrenzungen von einem Spiegelbild dieser Lehre sprechen. – Weitere unbewußte Verzeichnungen der authentischen katholischen Auffassung begegnen uns in der Frage um die Tradition und das Ehesakrament. Denn wenn erstere als autoritative Auslegung der Schrift durch die Kirche, « d. h. durch den Papst » definiert wird, dann greift deren Verständnis am eigentlichen Wesen gründlich vorbei. Und betreffs der Nichtigkeitserklärung einer Ehe ist zu sagen, daß das respektive Prozeßverfahren noch bedeutend tiefergreifende Gründe vorsieht, als ein flüchtiger Hinweis auf die sogenannten trennenden Hindernisse es ahnen ließe. – Ferner bedürfen auch die Ausführungen über die katholische Verdienstlehre und Moral auf beachtliche Strecken hin einer gründlichen Überholung. So kann ich in diesem Zusammenhang dem Verfasser unter anderm auf Ehrenwort versichern, daß uns « Ultramontanen » das quantitative Denken mindestens so ferne liegt wie ihm, wenngleich man leider zugeben muß, daß gewisse Handbücher älterer Provenienz gelegentlich diesen Verdacht erregen könnten.

Direkt falsch ist, was unser Buch auf Seite 102 zum Thema : Glauben, und auf Seite 108 zum Thema : Wirksamkeit der Sakramente auszusagen weiß. Es ist ja für uns Katholiken ein absolut unvollziehbarer Gedanke, die fides implicita dahin zu verstehen, daß unsere Kirche stellvertretend für

den Gläubigen glaubt, wo dieser « selbst noch nicht glauben kann ». Und die ewig mißverstandene Lehre vom opus operatum besagt einfach, daß die Wirkung der Sakramente unabhängig von der persönlichen Würdigkeit des Spenders eintritt. Selbstverständlich aber muß der Empfänger innerlich disponiert sein. Katholische Sakramentsmystik und Magie waren nämlich seit je wesensverschiedene Dinge.

So wird man nach der Lesung dieser Schrift trotz aller Freude an deren sicherlich hoher ethischer Sinngebung eine gewisse Trauer nicht los. – Wie schwer ist doch ein unvoreingenommenes, ökumenisches Gespräch ! Und wenn der Verfasser auf Seite 115 dem schon einmal erwähnten und bestimmt ehrlichen Bekenntnis Ausdruck verleiht, daß er bei aller Liebe zu den Brüdern doch keinen Finger breit von der Wahrheit abweichen dürfe, dann müssen wir ihm schlicht und einfach sagen : Lieber Herr Hermelink, wir eben auch nicht. L. M. Simeon OP

Heilige Schrift

Auzou, Georges : Das Wort Gottes. Einführung in die Heilige Schrift. – Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1959. 248 S. [Deutsche Übers. v. Jean Keppi.]

Aufgabe dieses Werkes ist es, « die Begegnung mit den ganz besonderen Wirklichkeiten der Bibel anzubahnen und ihren Zutritt zu erschließen » (S. 14). Gleich von Anfang an wird die richtige Haltung vor dem Worte Gottes gefordert. « Man wühlt nicht in alten Urkunden, sondern ist ein Hörer eines lebendigen Meisters. Man bedient sich also nicht der Schrift, sondern dient dem, der aus ihr spricht » (S. 16). « Die Bibel kennen, heißt Gott Gehör schenken » (S. 17). So gibt A. zuerst eine treffende Darstellung der Glaubensgnade und stellt dann in den folgenden fünf Kapiteln die Entfaltung des Glaubens an die Bibel dar. Hier werden einmal die großen Fragen der Offenbarung, der Inspiration und der Tradition auf historischem Wege behandelt. Dieser Weg geht von der lebendigen Überlieferung des Volkes der Bibel über den Glauben der ersten Christen und das Zeugnis der Väter zur dogmatisch klar formulierten Lehre der Kirche. Erst aus dieser ununterbrochenen Überlieferung ist die kirchliche Lehre über das Wesen der Inspiration hervorgegangen. « Die Offenbarung der göttlichen Inspiration der Bibel entfaltet sich also organisch, wie es bei der Entwicklung der geoffenbarten Wahrheit gewöhnlich geschieht : Am Ursprung steht eine göttliche Mitteilung, die innerhalb der Tradition fortschreitend geklärt wird ... Es ist gleichsam das Wachstum eines längst auf übernatürliche Weise von Gott erhaltenen Gedankens zu klarem und bewußtem Besitz » (S. 71). Das Schriftverständnis der verschiedenen Epochen hing zum großen Teil von einem entsprechenden Inspirationsbegriff ab, wie Verf., den ersten Teil abschließend, sagt.

Vom Glauben an das von Gott gesprochene Wort geht A., im zweiten Teil seines Buches, über zur Behandlung der Sprache Gottes selbst, die auch die Sprache eines bestimmten Volkes ist. Die hebräische Psychologie und Mentalität bedingen die biblische Sprache und ihre Ausdrucksform in Prosa

und Dichtung. « Der Gesamteindruck der hebräischen Dichtung ist der einer gewaltigen Bewegung aus der Urquelle des Geistes, dem jedoch nur dürftige und primitive Mittel zur Verfügung stehen » (S. 164).

Unerläßlich für ein tieferes Verstehen der Heiligen Schrift ist die Kenntnis der literarischen Gattungen und eine gewisse Vertrautheit mit den « inneren Dimensionen des biblischen Wortschatzes ». Erst dann öffnet sich die biblische Welt, deren große Linien Verf. in einem letzten, bibeltheologisch sehr reichen Kapitel aufzeigt. Als Wegweisung gibt er uns die Mahnung mit, das Wort Gottes wie ein Sakrament zu empfangen, mit der gleichen Vorbereitung und Hingabe. W. Pfister OP

Introduction à la Bible, sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet. 2e édit. revue et corrigée. Tome I : Introduction générale, Ancien Testament. – Desclée, Tournai 1959. xxx-880 p.

Die erste Auflage dieses bedeutenden Werkes, das durch Kardinal Feltin von Paris approbiert und durch die fachkundige Hand von Bischof Weber von Straßburg eingeleitet worden war, hatte nicht bei allen römischen Instanzen Gnade gefunden und war Objekt einer Zensur der Studienkongregation geworden. Aus römischen Kennerkreisen hingegen wurde das Buch offensichtlich geschützt, und die zweite Auflage, die gewisse Korrekturen trägt, steht unter der Approbation der ersten Vertreter der Bibelkommission, so daß wir in guter Schule sind.

Die Einführung will kein eigentliches Schulbuch sein, sondern den gebildeten Freund der Heiligen Schrift, ob Laie, Seminarist oder Priester, in die Kenntnis der heutigen Probleme einführen. So sind denn auch die einzelnen Artikel von äußerst kompetenten Autoren gezeichnet, die aus der besten Überlieferung schöpfen konnten und mit allen Fragen intim vertraut sind.

Der vorliegende erste Band enthält die allgemeine Einleitung in die Schrift mit der speziellen Einleitung in das Alte Testament.

Bei der Inspirationsfrage wird mit Recht die geschichtliche Seite allen andern vorausgestellt. Die Lehre von der Inerranz klingt aus in die Unterscheidung der literarischen Gattungen, die ja den Schlüssel zur neueren Exegese bilden. Nach den umfangreichen Werken von P. Lagrange über die « critique rationnelle » oder das verstandesmäßige Herantreten an die biblischen Probleme dürfte dieses Kapitel in seiner Kürze die klarste Zusammenfassung der einschlägigen Fragen bilden. Die katholischen Regeln der Auslegung sind ebenfalls von der Geschichte her begründet, von der aus auch die Richtung für die heutigen Erklärungen vorgezeichnet ist.

Der Einführung ins Alte Testament geht eine archeologisch fundierte Geschichte des Orientes bis zum Jahre 63 vor Christus voraus, in die hinein die einzelnen Ereignisse und Bücher gestellt werden können.

In der speziellen Einleitung nimmt die Thora einen bevorzugten Platz ein, und man müßte es zum Vorwurf machen, wenn ein Exeget, wie es einzelne noch tun, sich den literarkritischen Argumenten so verschließen würde, daß er keine Entwicklung in diesen Büchern gelten lassen wollte. Der hier vorliegende Weg scheint der richtige zu sein. Es folgen der Reihe nach die

Frühen und die Späteren Propheten, die Hagiographen und endlich die deuterokanonischen Bücher. Ein abschließendes Kapitel faßt die Geschichte der Entstehung des Alten Testamentes zusammen.

Wertvolle Figuren und einfache Karten sind dem Werke beigegeben. Der Index der Bibelstellen und ein kurzes Sachregister werden dem Befrager rasch Auskunft erteilen. So ist das Werk in seiner Anlehnung an die Richtlinien der Kirche, in seiner umfassenden Information und in der Klarheit der Darstellung wirklich das Kompendium für den Freund der Heiligen Schrift. B. Steiert OSB

Schedl, Claus : Geschichte des Alten Testaments, 3. Band : Das goldene Zeitalter Davids. – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1959. xxviii-497 S., 6 Karten.

Der dritte Band von Schedls Werk umfaßt die Zeit von der Kindheit Samuels bis zum Tode Salomons, also die ungefähr 150 Jahre der Glanzzeit des alten Israel. Ein eigenes Kapitel über die Literatur aus dieser Zeit gibt uns eine gute Einführung in die Psalmen und in die Sprüche, wobei die Anteile Davids und Salomons herausgearbeitet werden.

Der Begriff Geschichte ist allerdings sehr weit gefaßt, da Probleme der Einleitung, kritische Schwierigkeiten und Texterklärungen hineinverarbeitet sind, was aber durchaus keinen Nachteil bedeutet. Die Dokumentation in Bezug auf Archaeologie und Geographie ist besonders ausgiebig. Die Bibliographie ist bis auf die neuesten, wichtigen Werke nachgeführt.

Die Haltung des Verfassers zu den umstrittenen Problemen ist gut abgewogen. Die Fragepunkte sind ehrlich dargelegt, und es zeugt von großer Ehrfurcht gegenüber dem Worte Gottes, daß nach Lösungen gesucht wird, die, wenn immer möglich, den Gehalt der Schrift bewahren.

Für Seminaristen und Priester kann das Werk als Einführung, bzw. zum Nachschlagen dienen, aber auch allen, die sich ernst mit der Schrift befassen, kann es sehr empfohlen werden. Anfänger werden sich zuerst an den Text im Großdruck halten, Fortgeschrittenere sich mit großem Vorteil auch in den Kleindruck und die zahlreichen Anmerkungen hineinarbeiten, wobei aber die Lesung der Schrift nie unterbleiben darf. B. Steiert OSB

Baeck, Leo : Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens. Mit einer Einführung von Hans Liebeschütz. – Verlag J. C. B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1958. vi-402 S.

Der christliche Exeget, der das Alte Testament als göttlich geoffenbart verehrt und liebt, muß seine oft gefährdete, aber nie ganz unterbrochene Fortentwicklung im Judentum mit reger Anteilnahme verfolgen. Er erkennt darin die geradlinige Auswirkung vieler Werte, die er aus der Überlagerung, die das Christentum mit der ganzen abendländischen Denkart gebracht hat, nur schwer herauslösen könnte. Es besteht auch kein Zweifel, daß von der jüdischen Tradition her der Hintergrund, auf dem das neutestamentliche Geschehen sich abspielte, am ausgiebigsten erfaßt werden kann. Leo Baeck

(1873-1956) ist wohl einer der hervorragendsten Vertreter der jüdischen Religionswissenschaft. Sein Werk von 1938, das von der hitlerianischen Gestapo vernichtet wurde, hat sich in wenigen Exemplaren durchgerettet und liegt nun neu vor. Wo die Abhandlungen jüdisches Eigentum behandeln, wie Midrasch, Religionsgeschichtliche Fragen, Glaube, Mystik und Erziehung, hat der Verfasser mit seiner erstaunlichen Kenntnis und Bildung uns vieles zu sagen, der Leser fühlt die alten Lebenswerte in neuer, junger Kraft.

Leider aber überschattet das Urteil über das Christentum, das besonders im Kapitel über « Romantische Religion » zum Ausdruck kommt, das ganze Werk. Vom abschätzigsten Sinn des Wortes Romantik her gelingt es dem Verfasser, das Christliche, das er vor allem in der Form des Luthertums zu kennen scheint, in unerbittlicher Deduktion als tadelnswert herabzumindern, so daß hier die Objektivität nicht mehr zu finden ist. Paulus hätte im Grunde nur das romantische Griechentum ins Judentum hineingetragen. So gerne sich der Christ von Juden über jüdische Belange unterrichten läßt, so stark und stärker befremden ihn verbogene Urteile von außenstehenden Gelehrten. Unrichtige Behauptungen bewirken, daß auch alles andere, was von ihnen vorgetragen wird, nur noch mit prüfender Zurückhaltung angenommen wird. So bedeuten diese Ausführungen, um sie nicht Ausfälle zu nennen, für das Ganze keinen Gewinn. B. Steiert OSB

De Fraine J., SJ : Adam et son lignage. Etudes sur la notion de « personnalité corporative » dans la Bible. (Museum Lessianum, sect. biblique, 2.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1959. 319 p.

Von Autoren, die alles gerne unter einen oft vorgefaßten Gesichtspunkt einreihen wollen und für anderes dann kein Auge mehr haben, ist die evolutionistisch gefärbte Idee ausgegangen, Alt-Israel habe keine persönliche Religion gekannt. Dem gegenüber untersucht der Verfasser, wie es in der Schrift um das Verhältnis vom Einzelnen zur Gemeinschaft und umgekehrt bestellt ist. Von Henri Wheeler Robinson angeregt führt er den Begriff « corporate personality » mit der Umschreibung « personnalité corporative » ein, den wir vielleicht mit « Gemeinschaftspersönlichkeit » wiedergeben könnten.

Eine Begriffsbestimmung drängt sich auf. Nach Fraine umfaßt diese « Gemeinschaftspersönlichkeit » Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft, ist real als Gemeinschaft und Einzelglied, zeigt sich aber in unmerklichen Übergängen bald im letzteren, bald in der ersteren und behauptet sich, trotz individualistischen Einbrüchen, immer wieder neu. Die breiten, komplizierten Erklärungen, wobei sich der Verfasser mit den wohl schon überholten Soziologen Durkheim und Lévy-Bruhl auseinandersetzt, hätten wohl ohne Polemik kürzer und einfacher gefaßt werden können.

In neun Thesen sucht dann der Verfasser die gegenseitigen Abhängigkeiten und Einflüsse von Individuum und Gemeinschaft zu beleuchten. Unerbittlich folgt er dabei jedesmal der Vierteilung : Bücher des Gesetzes, der Geschichte, der Propheten und der Weisheit. Die Lehre könnte in das Wort zusammengefaßt werden : « Alle für einen und einer für alle. » Das

zusammengetragene Material ist überreich, aber nach unserer Auffassung allzu zerstückelt. Durch den Schematismus, der auf das Alter und die Komposition der Texte kaum Rücksicht nimmt, kommt die Ideen-Entwicklung, deren Sicht überaus wertvoll wäre, nicht zur Geltung. Auch sind Texte, wie z. B. die Fahndung nach Benjamin durch Joseph, ins soziale Schema hineingenommen, wo gewiß nur die Erprobung der Brüder zur Frage stand. Nach diesem Inventar geht der Verfasser im dritten Kapitel dazu über, die Lehre von der « Gemeinschaftspersönlichkeit » auf verschiedene Schriftthemen anzuwenden. Nach vorbereitenden, philologischen Untersuchungen kommt er auf Adam und die Erbschuld zu sprechen, wo es schwer ist, Neuland zu entdecken. Auch die Verantwortlichkeit der Könige und Propheten ist schon oft erwogen worden, hier bietet sich eine sehr differenzierte Übersicht dar. Die viel behandelten Gesänge vom « Knecht Gottes » werden in der Doppelsicht Israel und Individuum neu beleuchtet. Auch der Begriff « Menschensohn » und das « Ich » der Psalmen enthalten nach den Darlegungen des Verfassers ein fließendes Ineinander zwischen dem Einzelvertreter und dem Volke als Ganzem.

Der Versuch, die neun Thesen des Anfangs auch auf das Neue Testament auszudehnen, mußte zu ungleichen Resultaten führen, ohne daß bereichernde Ergebnisse fehlen. Sehr fruchtbar wirken sich die Erkenntnisse des Verfassers auf die Lehre vom mystischen Leibe Christi aus.

Ein reiches Quellenmaterial mit Registern schließt den Band ab. In seiner Entdeckerfreude hat der Verfasser in einer unerhörten Kleinarbeit erstaunlich viele Texte und Aspekte in seine Abhandlung hineingenommen, daß das Buch teilweise fast zur bloßen Referenzenliste geworden ist. Es mögen dabei auch Unachtsamkeiten unterlaufen sein, wir verweisen nur auf den Irrtum, daß Levi in den Lenden Melchisedechs gewesen wäre (S. 130). Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß dieser mutige Vorstoß für die Theologie beider Testamente sehr fruchtbar werden kann. Vor allem dürften die messianischen Prophezeiungen, die hier als solche kaum berührt sind, durch eine neue Überprüfung auf die « Gemeinschaftspersönlichkeit » eine große Bereicherung erfahren. B. Steiert OSB

Renckens, Henricus : Urgeschichte und Heilsgeschichte. Israels Schau in die Vergangenheit nach Gen. 1-3. – Matthias Grünewald-Verlag, Mainz 1959. 268 S. [Deutsche Übers. v. Hugo Zulauf.]

Bei der Spärlichkeit katholischer Arbeiten über Gen. 1-3 und angesichts der exegetischen und theologischen Schwierigkeiten dieser Kapitel sind wir Verf. und Verlag für diesen wertvollen Kommentar zur Schöpfungsgeschichte besonders dankbar. R. geht von der richtigen Feststellung aus, daß die ersten Seiten unserer Bibel nicht Anfang, sondern krönender Abschluß der biblischen Offenbarung über die Schöpfung sind. Die Urgeschichte gehört mit zur Heilsgeschichte und muß deshalb aus der heilsgeschichtlichen Schau Israels verstanden werden. Dieses Interpretationsprinzip wird in den ersten drei Kapiteln noch näher erklärt und dann im ersten Teil des Buches folgerichtig und fruchtbar auf den Schöpfungsbericht von

Gen. 1 angewandt. Überall zeigt sich hier in Bezug auf Gott, Welt und Mensch der monotheistische Jahweglaube. Der Schöpfergott trägt die markanten Züge Jahwes, wie er sich in Israel zu erkennen gab. Sein Verhältnis zur Schöpfung ist bestimmt durch das Verhältnis Jahwes zu Israel. Der Mensch ist Gott besonders nah. Er « ist in der Totalität seines Wesens Bild Gottes, weil er sich durch die Totalität seines Wesens von allem übrigen, namentlich von der Tierwelt, unterscheidet ... Dieser wesentliche Unterschied liegt darin, daß der Mensch etwas charakteristisch Göttliches hat, durch das er teilnimmt an der Heiligkeit des göttlichen Bereiches » (S. 93).

Der zweite Teil des Buches handelt über Gen. 2-3. Gen. 2 ist kein eigentlicher Schöpfungsbericht, sondern erzählt die Entstehung des Paradieses mit allem, was dort Gen. 3 zufolge eine Rolle spielt. « Für Gen. 2 besteht das Problem nicht darin, daß die Dinge *da* sind, sondern daß sie *so* sind » (S. 138). Im Zentrum des Paradiesesberichtes steht der Mensch. Die anschauliche Darstellung seiner Erschaffung durch den Jahwisten soll ihn als « lebendes Wesen » erklären. Dadurch, daß Gott mit Staub von der Erde den Menschen formte und ihm den göttlichen Odem ins Antlitz blies, wurde er zu einem « lebenden Wesen ». Das gleiche ätiologische Prinzip gilt für die Erschaffung Evas aus der Rippe Adams. Durch diese bildhafte und tiefsinnige Darstellung soll der Hang der Geschlechter als von Gott gegeben erklärt werden. Für die theologische Interpretation ist Gen. 1 maßgebend. Gen. 1 hat Gen. 2 vorsichtiger formuliert (S. 162). Nach der gleichen Methode wird Gen. 3 erklärt. Verf. behandelt hier im besonderen das moderne Problem des Monogenismus, gibt eine treffende Interpretation der Ursünde und ihrer Folgen und untersucht die theologische Tragweite des Protoevangeliums.

Bei den Literaturangaben vermißt man den ausgezeichneten Genesiskommentar von G. von Rad. Als neue katholische Arbeit wäre jetzt auch P. Morant OFMCap, die Anfänge der Menschheit. Eine Auslegung der ersten elf Genesis-Kapitel (Räber, Luzern 1960) anzufügen. W. Pfister OP

Drijvers, Pius, OCSO : Les Psaumes. Genres littéraires et thèmes doctrinaux. (Lectio Divina, 21.) – Les Éditions du Cerf, Paris 1958. 225 p.

Wer dieses Buch des holländischen Trappisten, der in der Bibelbewegung seiner Heimat führend ist, zur Hand genommen hat, versteht schon nach der Lektüre weniger Seiten, daß es für wertvoll genug erachtet wurde, auch dem französischen Leserkreis zugänglich gemacht zu werden. Der Verfasser beweist, daß er mit der vor allem von H. Gunkel ausgehenden neueren und neuesten Psalmenforschung bestens vertraut ist, die in dem kanonischen Psalter eine ganze Reihe von Psalmenfamilien entdeckt hat. Der Verfasser entscheidet sich für folgende : Loblieder, Dankgesänge, Bittgebete, Pilgerlieder, Prozessions- und Inthronisationsgesänge, Königspsalmen. Wesentlich ist bei dieser Entdeckung, daß die Gruppen sich im Psalmenaufbau und in der Thematik deutlich voneinander abheben. Insgesamt kommen folgende Themen vor : Schöpfung, Erlösung, Bund, Jerusalem, Königtum, Messianismus, Sünde, Leiden, Gesetz, Eschatologie. Der Verfasser legt die Struktur und den Inhalt jeder Psalmenart eingehend dar und vergißt auch

nicht, nachdrücklich auf die Gedankenentwicklung innerhalb der Arten hinzuweisen. In Anhängen sind die zu den einzelnen Familien gehörenden Psalmen zusammengestellt und ihre Gliederung mit stichwortartiger Inhaltsangabe der Teilstücke vermerkt.

Aber die Erarbeitung des Literalsinnes der Psalmengruppen hat in diesem Buch nur vorbereitenden Wert. Es hat vielmehr auf streng wissenschaftlicher Grundlage ein ausgesprochen praktisches Anliegen. Der Verfasser will dem modernen Psalmenbeter einen gangbaren Weg weisen, um die Psalmen auch heute noch in der vertieften neutestamentlichen Glaubenserkenntnis beten zu können. Daher fügt er bei jeder Psalmengruppe ausführlich hinzu, wie das Neue Testament bei den betreffenden Themen über das Alte Testament hinausführt. Wer Gott als den eigentlichen Verfasser der Psalmen anerkennt und um die ununterbrochene neutestamentliche Interpretation der Psalmen vorab in der Liturgie der Kirche weiß, wird schwerlich umhin können, die vertiefte Psalmeninterpretation, die der Verfasser bietet, als durchaus legitim anzusehen, da ja die Grundgedanken der Psalmen hier neutestamentlich weitergeführt und nicht etwa zusammenhanglos einzelne Verse oder gar nur Versstücke willkürlich akkommodiert werden. Man kann nur wünschen, daß dieses ausgezeichnete Buch auch ins Deutsche übersetzt wird. Nicht nur die beauftragten Psalmenbeter der Kirche, auch viele Laien werden freudig danach greifen. K. Gieraths OP

Rudolph, Wilhelm : Jeremia. 2., verb. Aufl. (Handbuch zum Alten Testament, hrsg. v. Otto Eissfeldt, 1. Reihe, 12.) – Verlag J. C. B. Mohr (Siebeck), Tübingen 1958. xxiv-301 S.

Die kurze Einleitung über das Leben und Wirken und die Theologie des Propheten ist sehr aufschlußreich und maßvoll. Die Einleitung zum Text unterscheidet drei Quellen : Sprüche, Erzählungen und Reden in deuteronomischer Bearbeitung, die sich aber nicht mit dem ganzen Umfang des Buches decken. Gewisse, manchmal größere Teile wären spätere Zutaten. Es kann nicht entgehen, daß der Zug zur Zerstückelung etwas weit getrieben wird.

Die Erklärungen selbst umfassen einen kritischen und einen exegetischen Teil. Die Ausführungen sind gestützt auf eine reiche, vorwiegend protestantische Literatur, durch deren Extreme hindurch der Verfasser eine gemäßigte, gläubige Stellung einnimmt.

Das grundlegende Werk – wenn man auch nicht jede Einzelheit als unumstößlich betrachtet – bildet ein ganz wertvolles Instrument zur Erklärung des Prophetentextes, der uns oft vor schwere Aufgaben stellt.

B. Steiert OSB

Bruno, Arvid : Ezechiel. Eine rhythmische und textkritische Untersuchung. – Almqvist u. Wiksell, Stockholm 1959. 241 S.

Der durch seine große Zahl von textkritischen und rhythmischen Untersuchungen bekannte schwedische Verfasser legt heute in sehr guter deutscher Sprache und in wirklich ansprechender drucktechnischer Aufmachung das schwierige Buch des Propheten Ezechiel vor.

Der Text selbst will nur mit Hilfe der am Schluß gegebenen rhythmischen und kritischen Noten studiert werden, was allerdings ein häufiges Nachschlagen bedingt.

Ohne Zweifel ist in Rhythmik und Textkritik die Einheit der Gelehrten noch nicht erreicht und wird kaum je vollständig erreicht werden. Brunos Arbeiten, die im Gegensatz zu Versuchen aus früheren Jahrzehnten und anderen Schulen nüchtern und mäßig erscheinen, werden nicht die Zustimmung in allem finden. Aber sie haben das nicht zu unterschätzende Verdienst, daß die Fragen gestellt und die Lösungen gesucht sind, sodaß sie ein sehr wertvolles Instrument in der Hand des Textkritikers, dieses unscheinbaren, aber notwendigen Arbeiters in seinem oft verkannten, aber doch so nützlichen Schaffen, bilden. B. Steiert OSB

Schlier, Heinrich : Mächte und Gewalten im Neuen Testament. (Quaestiones Disputatae, Bd. 3.) – Verlag Herder, Freiburg 1958. 64 S.

Unter dem Titel « Mächte und Gewalten » faßt der bekannte Bonner Neutestamentler zahlreiche Gruppen unsichtbarer persönlicher Wesen zusammen, die uns in vielen Schriften des Neuen Testamentes begegnen. Es sind satanische Mächte, die gegen Gottes Herrschaft aufbegehren und seinem Willen den ihren entgegensetzen. Während Gott die Heiligung und das Leben der Menschen beabsichtigt, sind die Ziele dieser widergöttlichen Mächte Sünde und Tod. Sie beeinflussen die Menschen, das private und öffentliche Leben in diesem Sinne zu gestalten. Durch den Tod und die Erhöhung Christi sind diese Wesen zur ewigen Verwerfung bestimmt, die sich bei der Parusie erfüllen wird. Da sie um ihr Gericht wissen, wüten sie besonders gegen die Christen, denen das ewige Heil verheißen ist. Wer aber in Christus der zwingenden Gewalt der satanischen Mächte entzogen ist, muß ihnen durch die Werke der Gerechtigkeit sowie in beharrlichem Gebet und steter Wachsamkeit widerstehen. Der Verfasser bietet eine nicht immer leichte, aufs Ganze gesehen aber doch allgemeinverständliche Abhandlung über ein Thema der neutestamentlichen Theologie, die heute leider sehr in Vergessenheit geraten ist. K. Gieraths OP

Miegge, Giovanni: Visible and Invisible. Christian Affirmations in a secular Age. Translated by Stephen Neill. – A. R. Mowbray and Co., London 1958. xiii-170 p.

On saura gré à St. Neill d'avoir assuré par sa traduction anglaise une plus large diffusion à l'ouvrage *Per Una Fede*, de Miegge G., professeur à la Faculté de théologie Waldensienne de Rome. Il s'agit, en effet, de réflexions peu banales, encore qu'elles soient aptes à rallier le suffrage des meilleurs esprits. Face à l'incrédulité contemporaine et aux objections courantes contre Dieu, la révélation, la création, l'Eglise, l'immortalité, notre auteur s'efforce de présenter le message évangélique en termes accessibles aux modernes. Il se refuse à considérer le centre de la foi dans l'Epître aux Romains, saint Jean, voire même les Synoptiques comme le voulaient hier encore les critiques libéraux, mais dans l'humanité de Jésus en qui Dieu s'est révélé pleinement

et définitivement : Le Sauveur est le portrait humain du Dieu de miséricorde notamment dans sa crucifixion (p. 56). Ainsi, la religion du Nouveau Testament, significative de l'amour divin manifesté dans l'incarnation, demeure la seule espérance de salut de l'humanité. On se naurait trop louer l'auteur de ce résumé si pur de la révélation chrétienne et de préparer ainsi le dialogue avec toutes les âmes de bonne volonté. Le théologien catholique ne souscrira point à telle ou telle assertion de l'exposé ; mais qu'il s'agisse de l'analogie de la foi ou de la signification de l'histoire par exemple, il reconnaîtra ses propres problèmes et il apprendra à les repenser à la lumière de la révélation.

C. Spicq OP

Durrwell, F. X.: Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium. Eine biblisch-theologische Untersuchung. – Otto Müller-Verlag, Salzburg 1958. 437 S.

Das Heilswirken Jesu während seines irdischen Lebens, zumal die Heilsbedeutung seines Todes, ist dem Glaubensbewußtsein der Christen geläufig. An die Heilsbedeutung des auferstandenen und erhöhten Christus wird dagegen kaum gedacht. Die Auferstehung Jesu wird fast nur als Beweis für die Richtigkeit seiner Lehre gesehen oder als Lohn für seinen Gehorsam oder schließlich noch als Garantie unserer eigenen Auferstehung. Das vorliegende Buch des langjährigen Dozenten für neutestamentliche Exegese an der Ordenshochschule der Redemptoristen zu Echternach macht nun den glücklichen Versuch, an Hand des Neuen Testamentes die umfassende Bedeutung des auferstandenen und erhöhten Christus für die Erlösung der Welt in einer imposanten Gesamtschau darzustellen. Die Erlösertätigkeit Jesu ist mit seinem Sühnetod keineswegs abgeschlossen. Die Heimholung der Welt in die Gemeinschaft Gottes erfolgt durch den verklärten Christus. Unter seinem ständigen Einfluß gewinnt die Menschheit mehr und mehr Anteil an seinem verklärten Leben, um schließlich gleichfalls durch ihn ihre Vollendung zu empfangen. Der Fachmann wird in den Ausführungen über die einzelnen Phasen und die verschiedenen Aspekte der Einwirkung des Auferstandenen kaum etwas Neues entdecken ; er wird auch gelegentlich eine Nuance vermissen, die der Verfasser wegen seines Zieles, eine Synthese des reichhaltigen Materials zu bieten, nicht berücksichtigt hat. Aber der Seelsorger wird gerade die Zusammenschau einer weitverzweigten neutestamentlichen Vorstellung, die für das christliche Leben von großer Bedeutung ist, begrüßen. Das zeigt schon der Erfolg der französischen Originalausgabe des umfangreichen Buches, die im Jahre 1950 erschien und bereits in dritter Auflage vorliegt.

K. Gieraths OP

Cullmann, Oscar : Die Tauflehre des Neuen Testaments. Erwachsenen- und Kindertaufe. 2. unveränd. Aufl. (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, Nr. 12.) – Zwingli-Verlag, Zürich 1958. 76 S.

Die Schrift befaßt sich mit der auf evangelischer Seite stark diskutierten Frage nach der Schriftgemäßheit der Kindertaufe. Wenn der Verfasser trotzdem die ganze Tauflehre des NT in seine Untersuchung einbezieht (Begründung der Taufe in Christi Tod und Auferstehung, Taufe als Aufnahme

in den Leib Christi, Taufe und Glaube, Taufe und Beschneidung), so geschieht dies, weil der Teilaspekt der Kindertaufe nur in einem größeren Rahmen richtig beurteilt werden kann. Der Verfasser kommt zu folgendem Ergebnis : im NT finden sich bestenfalls Spuren der Kindertaufe ; ist sie aber mit der gesamten Tauflehre des NT vereinbar ; sind die Eltern gläubig, dann ist sie geboten, weil das NT voraussetzt, daß in diesem Fall nicht die persönliche Glaubensentscheidung, sondern die natürliche Geburt von der Kirche als Aufforderung zur Aufnahme in die Gemeinde Christi angesehen werden soll. Der Leser wird den Beweisgang des bekannten Neutestamentlers wie immer mit großem Interesse und nicht geringem Gewinn verfolgen. Er wird aber bedauern, daß der Verfasser nicht auf zurückhaltendere Äußerungen in dieser Frage eingeht, die zwischen der ersten und zweiten Auflage seiner Schrift gemacht wurden (z. B. J. Schneider, Die Taufe im Neuen Testament, W. Kohlhammer-Verlag, Stuttgart 1952). K. Gieraths OP

Mussner, Franz : Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? Eine Auslegung von Markus 13. – Verlag Herder, Freiburg 1958. 80 S.

Es ist begreiflich, daß der Gedanke an das Ende der Welt die Menschen im Zeitalter der Atombombe stark beschäftigt. Zahlreiche Sekten kommen diesem Anliegen entgegen und legen unter Berufung auf das Neue Testament genaue Angaben über den Zeitpunkt des Weltendes vor. Eine zuverlässige Orientierung über dieses aktuelle Thema ist daher heute besonders nötig und darf von vornherein mit dem Interesse weitester Kreise rechnen. Die vorliegende Schrift des Trierer Neutestamentlers ist eine Sammlung von Vorträgen, die der Verfasser vor einem größeren Publikum gehalten hat. So versteht man, daß er auf die mannigfachen literarkritischen und formgeschichtlichen Probleme nicht eingeht, die das 13. Kapitel des Markusevangeliums aufwirft. Der Verfasser deutet die ganze eschatologische Rede Jesu, wie sie uns in Mk 13 überliefert ist, einzig auf das Ende der Welt. Wenn er sich dabei nicht mit anderen – durchaus berechtigten – Auffassungen auseinandersetzt, so erklärt sich auch diese Beschränkung in der Behandlung seines Themas aus der Entstehungsgeschichte dieser Schrift. Es gelingt dem Verfasser aber sehr gut, den entscheidenden Grundgedanken dieser bedeutsamsten eschatologischen Aussage Jesu herauszuarbeiten : die Notwendigkeit steter Bereitschaft wegen der Unkenntnis des Zeitpunktes der Parusie. Er vermittelt den verwirrten Menschen unserer Zeit die echte Weisung Jesu.

K. Gieraths OP

Dupont, Jacques : Les Béatitudes. Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et des béatitudes. Nouvelle édition entièrement refondue. – Abbaye de Saint-André, Bruges ; E. Nauwelaerts, Louvain 1958. 387 p.

J. D. doit être félicité et remercié de ne pas avoir réimprimé tel quel son travail sur les Béatitudes et le Sermon sur la montagne (1954), qui s'est trouvé très vite épuisé ; mais il doit être blâmé de l'immodération de sa modestie qui se défend d'être exhaustif et d'apporter de l'inédit dans l'immense littérature relative à ce sujet. En fait, cette seconde édition reprend en

sous-œuvre toutes les analyses de la première et constitue non seulement un travail original, mais le seul ouvrage de critique littéraire que nous possédions, venant d'un auteur catholique, sur l'ensemble du Sermon. C'est dire son prix pour tous les biblistes, ne serait-ce que par sa documentation parfaitement à jour (cf. la bibliographie de la parabole de l'intendant avisé ou du *nisi ob fornicationis causa*, pp. 107, 120, etc.).

Avant d'interpréter le message doctrinal transmis par nos textes, il importe de résoudre le problème – littéraire et non point historique (p. 10) – de leurs divergences et de leurs concordances, et par conséquent d'identifier leurs sources. L'Evangéliste est d'abord un prédicateur, qui prolonge une tradition vivante, donnant une résonance nouvelle aux enseignements du Maître qu'elle véhicule. Mais pour déterminer l'exacte teneur des paroles de Jésus et des rédactions apostoliques, l'exégète doit appliquer la règle d'or de la critique littéraire, que J. D. excelle à manier et dont tout son livre est une application : déterminer les procédés de composition de chaque évangéliste, les additions ou omissions, les retouches ou modifications qu'il apporte à sa source orale ou écrite. C'est dire, et ceci montre bien l'équilibre de la solution proposée, que la *concordia discors* ne s'explique pas uniquement par la tradition orale, ni par une dépendance littéraire immédiate d'un évangile vis-à-vis de son devancier, encore moins par l'influence des situations communautaires, si prisées des modernes, mais qui relève davantage de l'imagination que de l'heuristique et de la critique des documents. Comment ne pas se méfier d'une méthode d'interprétation qui ne parle que de tradition, évolution, transmission, stratification, rédaction, mais ignore à peu près complètement l'auteur du livre, sa personnalité, son acribie ? Dans l'article si lucide qu'il consacre à *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, B. Rigaux ne relève pas suffisamment cette intervention personnelle de l'Evangéliste sur ses sources (R. B. 1958, pp. 481-522). Avec le savant bénédictin, au contraire, on apprend la manière de composer de Matthieu et de Luc. Ce ne sont point de simples scribes, ni des esprits curieux et brouillons à la manière de Papias, mais des hommes éminents et probes qui savent faire leur choix parmi les documents et en exprimer une partie authentique de leur contenu. Voilà pourquoi une comparaison de la forme actuelle du Sermon, dans les deux recensions de *Mt.* et *Lc.*, permet à J. D. de conclure à leur fixation d'une tradition initiale unique, et qui paraît avoir existé déjà sous une forme écrite.

Quoiqu'il en soit des appréciations divergentes que le lecteur peut porter sur tel point de détail – nous ne voyons pas pourquoi il serait inconcevable que Luc ait supprimé « l'addition : en esprit » à la béatitude des pauvres (pp. 210 sv.) –, les résultats essentiels de cette enquête semblent aussi solides et neufs que ceux obtenus naguère par notre Auteur sur la connaissance religieuse dans les Epîtres de saint Paul. Ils illustrent l'école de Louvain, caractérisée par « un même respect des textes, un même goût pour les méthodes rigoureuses et par un travail fini jusque dans le détail » (p. 26, n. 2). On attendra avec impatience le deuxième volume sur le message doctrinal, et le troisième qui doit éclairer les Béatitudes par le milieu juif et grec. Sans doute, la confrontation avec la spiritualité qumranienne sera-t-elle éclairante, notamment pour l'intelligence de la pauvreté. C. Spicq OP

Stachowiak, Lech Remigius : Chrestotes. Ihre biblisch-theologische Entwicklung und Eigenart. (Studia Friburgensia, Neue Folge, 17.) – Universitätsverlag, Freiburg (Schw.) 1957. XIX-137 S.

Der biblische Begriff der Güte ist im Laufe der Zeit entwertet worden. Er bedeutet weder Nachgiebigkeit noch rein äußerliche Liebenswürdigkeit. Es war daher an der Zeit, der biblischen Güte ihren vollen Glanz zurückzugeben. Dies ist das Ziel der vorliegenden bedeutungsgeschichtlichen Studie. Schon im Alten Testament erscheint die Güte als Eigenschaft Gottes, die zugleich beispielhafte Weisung für das Verhalten der Menschen zueinander ist. Zwei Drittel der Arbeit sind dem neutestamentlichen Befund gewidmet. Bei den Synoptikern ist die Güte als Hochherzigkeit, Sanftmut und Milde gekennzeichnet. In der Urkirche begegnet sie häufig in den Paulusbriefen. Der Apostel stellt sie klar als bevorzugte Ausdrucksform der Agape heraus. Die göttliche Güte offenbart sich ihm in der Heilsökonomie, als Äußerung der göttlichen Herrschermacht und im Verhalten gegenüber den Sündern. Der sittliche Wandel der erlösten Menschen ist gleichfalls durch die Güte bestimmt, die als eine Frucht des heiligen Pneuma erscheint. Insbesondere weiß Paulus sich in seinem apostolischen Wirken zur Güte verpflichtet. Die verheißungsvolle Erstlingsarbeit des Verfassers führt den Leser an einer wichtigen Stelle zur Fülle der Offenbarung. K. Gieraths OP

Spicq, C., OP : Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des textes, II. (Etudes Bibliques.) – J. Gabalda, Paris 1959. 409 p.

Nachdem der Verfasser im ersten Band die Stellen exegesiert hat, an denen die Synoptiker, der Jakobusbrief und die Apostelgeschichte von der Agape sprechen (siehe die Besprechung in dieser Zeitschrift, Jahrgang 1958, S. 447 f.), setzt er seine Untersuchung in dem vorliegenden Band mit den Paulinen, den Petrusbriefen und dem Judasbrief fort (der dritte Band wird die Pastoralbriefe, den Hebräerbrief und die johanneischen Schriften behandeln). Naturgemäß nimmt die Erklärung der einschlägigen Stellen aus den Paulusbriefen den weitaus größten Raum ein. Während die Petrusbriefe und der Judasbrief der Verkündigung Jesu, besonders der Bergpredigt, sehr nahe stehen, ist Paulus stärker von der hellenistischen Popularphilosophie beeinflußt. Bei ihm hat die Agape eine Weite erreicht, in der die ganze Heilsveranstaltung Gottes mit der Menschheit beschlossen liegt : die Sendung des Sohnes Gottes in die Welt, das beginnende Heil in Christus und das vollendete Heil in der künftigen Welt haben ihren Grund in der Liebe Gottes, und das Verhalten des Christen zu Gott und zu den Mitmenschen, den Glaubensgenossen wie den Außenstehenden, ist gleichfalls eine Äußerung der Liebe. So faßt die Agape das gesamte Heilsgeschehen zu einer grandiosen Einheit zusammen und das umso mehr, als die Liebe Gottes die Quelle und das Maß der Liebe des Christen ist.

Die Anlage dieses zweiten Bandes entspricht der des ersten. Bei jedem, der drei Hagiographen folgt auf die Exegese der einzelnen Stellen eine Zusammenfassung. Zwei Anhänge behandeln den Ursprung der Formel « Glaube, Hoffnung, Liebe » und die Chrestotes. Auch die im ersten Band so glücklich

angewandten Prinzipien sind die gleichen geblieben. Mit Hilfe des Sprachgebrauches und des Kontextes ist der Verfasser bemüht, den Literalsinn der einzelnen Texte und die verschiedenen Züge der Agape möglichst klar zu erfassen. Eine ungewöhnliche Kenntnis der Literartu gewährleistet, daß alle Gesichtspunkte und Probleme berührt werden, sodaß die Erklärung besonders wichtiger Stellen einen großen Raum einnimmt (z. B. zu 1 Kor 13 ca. 70 Seiten). Die vielen Belege für und wider die Auffassungen des Verfassers sollen dem Leser ein eigenes Urteil ermöglichen. Und schließlich kommt ein eingehendes Sachregister dem Leser wieder sehr zu statten.

K. Gieraths OP

Dogmatik

Diekamp, Franz : Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas, Band 2. 11.-12. überarbeitete Auflage, herausgegeben von Dr. Klaudius Jüssen. – Aschendorff, Münster i. W. 1959. ix-614 S.

Dieser zweite Band des « Diekamp » umfaßt mehrere Haupttraktate unserer Dogmatik, die Lehre von der Schöpfung, von der Erlösung, die Gnadenlehre, zwischen diesen beiden auch die Mariologie, und wird so zum umfangreichsten der drei Bände des Werkes. Schon die zehnte Auflage wurde von Prof. Dr. Jüssen besorgt (1951). Wie damals beschränkt sich der Herausgeber auch jetzt auf das schlechthin Notwendige an Änderungen oder Ergänzungen *inhaltlicher* Art im Text von Diekamp. So nunmehr in § 22 der Schöpfungslehre, über die Entstehung der ersten Menschen. J. anerkennt die Möglichkeit des leiblichen Ursprunges Adams « aus einem hochentwickelten tierischen Organismus oder Keim ». Das lasse sich mit den recht verstandenen, aus ihrer literarischen Art beurteilten Schöpfungserzählungen der Genesis vereinbaren. Abzulehnen sei aber der Gedanke eines sog. « exigitiven Transformismus », d. h. die Meinung, jener Organismus habe durch die Vollkommenheit seiner Entwicklungsstufe bereits Anspruch auf die Verbindung mit einer Geistseele erlangt. Der letzte Satz zu dieser Frage lautet : « Lebendige tierische Materie, die durch Gottes schöpferisches Eingreifen plötzlich von einer geistigen Menschenseele belebt und innerlich durchformt wird, erfährt ebendadurch notwendig eine innere Um- und Neugestaltung ». Um auch den Schein innerer Ungereimtheit zu vermeiden (« lebendige » – « belebt »), bedürfte das anderer Fassung oder kurzer Erläuterung (im Vergleich mit § 25, IV). – Für Evas Entstehung will J. festgehalten wissen, daß Gott « den Stoff, aus dem er ihren Leib bildete, Adam entnommen » hat und stellt diesen Punkt mit unter die theologische Note « sententia certa ». Hier würden die Bemerkungen am Schluß von Nr. 1 : « In dem zweiten Berichte ... » (S. 97) wohl besser fortfallen, da sie den Eindruck erwecken, man befürworte bei Eva die buchstäbliche Annahme der näheren Einzelheiten von Gen 2. – Der Schriftbeweis für Christi Höllenabstieg (§ 40 der Erlösungslehre) hat eine neue Fassung erhalten und in der Mariologie findet sich ein Anhang über das Königtum Mariens. – Die Lite-

raturnachträge nennen eine wertvolle Auswahl neuerer Arbeiten, sie werden besonders bei solchen Themen willkommen sein, die in den letzten Jahren stark diskutiert wurden. S. 598 Z. 24 lies : C. Moeller, ... et Oecuménisme ; Z. 15 v. u. lies : Solignac ; Z. 10 v. u. lies : Diekhans ; S. 599 Z. 21 lies : B. Fraigneau-Julien, ... selon S. Cyrille ... ; Z. 19 v. u. lies : ... des vertus ...

C. Zimara SMB

Schmaus, Michael : Katholische Dogmatik. III. Band, 1. Halbband : Die Lehre von der Kirche. 3.-5. völlig umgearbeitete Aufl. 1958. — IV. Band, 1. Halbband : Die Lehre von den Sakramenten. 5. umgearbeitete und vermehrte Aufl. 1957. — IV. Band, 2. Halbband : Von den letzten Dingen. 5. stark vermehrte u. umgearbeitete Aufl. 1959. — V. Band : Mariologie, 1955. — Hueber, München 1955-59. xvi-934, xii-804, xix-748, 416 S.

Es ist nicht ganz ungefährlich, mit dem Prädikat « monumental » umzugehen. Trotzdem möchte ich im jetzigen Zusammenhang den Schritt in die Ehrenloge wieder einmal wagen und der Überzeugung Ausdruck verleihen : diese Dogmatik ist monumental ! Dabei denke ich nicht in quantitativer Richtung. Zwar muß ein Werk, dessen einzelne schwere Bände gelegentlich eine Spannweite von über 900 Seiten aufweisen, auch schon rein materiell unsere Bewunderung erregen. – Entscheidender aber ist, daß diese Einzelbände mit Ausnahme der erstmals im Sonderband erscheinenden Mariologie alle die recht beachtliche Ziffer der 5. Auflage erreichten. Das ist m. E. schon ein untrüglicher Beweis dafür, daß Schmaus den heutigen Intellektuellen etwas zu sagen hat.

Zunächst gewinnt man rein äußerlich den Eindruck, daß eine gute « *Verdeutschung* » viel zu diesem publizistischen Erfolg beitrug. Es ist ja zugestandenermaßen außerordentlich schwer, die Umschaltung aus der geschliffenen scholastischen Latinität in die deutsche Sprache glücklich zu vollziehen. Denn entweder läuft man dabei Gefahr, « frei nach Schiller » vorzugehen, was in einer wissenschaftlichen Dogmatik zur Katastrophe führen könnte. Oder es kommt zu derart mühsamen und holperigen « germanistischen » Gehversuchen, daß außerhalb des engeren theologischen Gremiums ein Interesse an der Lektüre unter Umständen bald einfrieren dürfte. Schmaus vermeidet beide Extreme. Er schreibt einen fließenden Stil und dunkelt dabei die theologischen Inhalte in keiner Weise ab. Es gelingt ihm vielmehr immer wieder, selbst bei prägnantesten kirchlichen Lehrentscheidungen oder konzentriert philosophischen Begriffen die uralte lateinische Version sinngemäß zu übertragen und in des Wortes echtester Bedeutung zeitnah zu gestalten. So arbeitet er nicht nur dem geistlichen « Werkvolk » auf äußerst anregende Weise in die Hände, sondern öffnet darüber hinaus auch der geistig interessierten Laienwelt ein Tor zur Gotteswissenschaft.

Neben diesem mehr formalen, aber nicht zu unterschätzenden Vorteil deutscher Sprachgebung ist es vor allem die glänzende inhaltliche Gestaltung, die den Leser gefangen nimmt. Und hier möchte ich in erster Linie auf die *Schriftauswertung* hinweisen, deren sich Schmaus zur jeweiligen Be-

gründung seiner Thesen bedient. Sie wirkt direkt befreiend, umsomehr, als der Verfasser bei dieser Gelegenheit eine offensichtliche Widerlegung der bis zur Stunde erhobenen Einwürfe wider die « spekulativ überreizten und vorgekauten dogmatischen » Handbücher liefert. Man kann nämlich in diesen Bänden weder von einer weltfremden Strapazierung « des spekulativen Nervensystems » noch von einem mehr oder weniger appetitlichen Wiederkäungsprozeß reden, wie gerade die diskrete und auf etliche Strecken hin unter Nutzung der modernen exegetischen Resultate selbständig erarbeitete Führung der Bibelbeweise zeigt.

Ein weiterer, unserem Verfasser schon des öftern nachgerühmter Vorzug ist *die erstaunliche Väterkenntnis*, die er verrät und manchmal in einer fast beängstigenden Breite in den Entwicklungsgang einschaltet. Mag sein, daß der Patrologe da und dort den Zeigefinger erhebt und die Interpretation des Verfassers umbiegen möchte. Das würde, auf's große gesehen, kaum eine Rolle spielen. Denn so, wie die Texte hier vorliegen, sind sie bestimmt auf den Stand der neuesten Forschung emporgearbeitet. Sie bahnen in ihrer Reichhaltigkeit ein gutes Verständnis der leider noch viel zu verschlossenen Väterlehre an und wecken damit das Fingerspitzengefühl für die Bedeutung der dogmengeschichtlichen Entwicklung.

In der Frage, ob Schmaus sich als Theologe trotz der imponierenden Fülle des erarbeiteten Stoffes lediglich als Konservator des traditionellen Gedankengutes betätigt oder darüber hinaus auch noch einen gesunden *Fortschritt* inauguriert, bekennt sich der Rezensent vorbehaltlos zur letzteren Ansicht. Schon die begriffliche Helle, mit welcher der Verfasser so manche schweren, dunklen Probleme anzustrahlen vermag, weist ja in diese Richtung. Wer beispielshalber in der theologisch gar nicht einfachen Lehre vom sakramentalen Charakter eine wirklich befriedigende Orientierung sucht, dürfte sie bei Schmaus finden. Und jenen, welche in der neu und heißangelaufenen Diskussion um die nähere dogmatische Begründung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel nicht nur das für jeden Katholiken selbstverständliche obsequium fidei, sondern auch die ratio fide illustrata betätigen wollen, darf man getrost den Rat geben : ite ad ipsum.

Doch den wichtigsten diesbezüglichen Beitrag leistet der Verfasser m. E. mit seiner Lehre von der Kirche. Sie geht nämlich von den gesicherten katholischen Positionen aus, rückt dieselben aber dann in die allerjüngsten interkonfessionellen Gespräche und Auseinandersetzungen und entfaltet sich von daher zu einer grandiosen Synthese von geradezu seltener Schönheit. Wie weit dabei allerdings die Grenzlinie zur Fundamentaltheologie immer eingehalten wurde, bleibt offen. Doch mag dies daran liegen, daß beide Disziplinen des öftern auf das gleiche Materialgebiet zurückverwiesen sind und sich darum weniger von hier her als durch die arteigene Perspektive unterscheiden.

Diese Andeutungen mögen genügen. Sie dürften verständlich machen, warum der Rezensent eingangs von einer, seiner Meinung nach monumentalen Leistung sprach, und zugleich den Wunsch rechtfertigen, es möge Schmaus gelingen, den Absatz seiner Bücher bis zur Notwendigkeit einer 6. Auflage zu steigern.

L. M. Simeon OP

Xiberta, Bartholomaeus M., OCarm : Enchiridion de Verbo Incarnato. Fontes quos ad studia theologica collegit B. M. X. – Consejo Superior de investigaciones científicas, Matriti 1957. 810 p.

Der Leserschaft ein solches Buch vorstellen zu dürfen ist für den Besprecher eine angenehme Aufgabe. Durch die Herausgabe dieses Werkes erweist X. allen Theologen, Professoren wie Studierenden, einen Dienst, der große und dankbare Anerkennung verdient.

Wie der Titel besagt, will dieses Buch nichts anderes sein als eine Textsammlung zum theologischen Traktat der Christologie. Nichts anderes – in Wirklichkeit bedeutet dieses Programm ein gewaltiges Unternehmen. Einige Angaben mögen zeigen, wie X. es verstanden und bewältigt hat. 1. Die thematische Kennzeichnung ist präzis zu nehmen : nur solche Texte wurden aufgenommen, die sich ausschließlich mit Christus und seinem Heilswerk befassen. Texte zu den angrenzenden Gebieten (Mariologie, Ekklesiologie und Sakramentstheologie) sind also nur insofern berücksichtigt, als sie mit den christologischen untrennbar verbunden sind. Diese thematische Beschränkung erlaubt X., eine Fülle von einschlägigen Texten zu bieten, wie man sie wohl zu keinem anderen Traktat vorfindet. 2. Die Texte sind aus drei Quellen geschöpft : den Dokumenten des kirchlichen Lehramtes, den Schriften häretischer und orthodoxer Schriftsteller. Außer durch die Fülle des Materials unterscheidet sich also das Werk von den allgemeinen Enchiridien dadurch, daß es auch die häretischen Autoren miteinbezieht, deren Schriften ja oft noch schwerer zugänglich sind als jene der erstgenannten Schriftsteller. Die Bedeutung dieser Tatsache für ein objektives Studium der christologischen Lehrmeinungen entgeht wohl niemand. 3. Der gesamte Stoff ist in neun Kapitel eingeteilt, die zwar im Text selber nicht kenntlich gemacht werden, wohl um die fortlaufende Gruppenzählung nicht zu unterbrechen, im Inhaltsverzeichnis jedoch deutlich voneinander abgehoben sind. Kap. I-VII folgen einer chronologischen Ordnung und zwar so, daß jedes Kapitel einer markanten Etappe der Lehrentwicklung entspricht. Die Stichworte lauten : Zeit vor Paul von Samosata (I) ; von Paul v. S. bis Nestorius (II) ; die nestorianische (III) und die eutychianische (IV) Kontroverse ; von Chalkedon bis zum Monotheletismus (V) ; die monotheletische (VI) und die adoptianistische (VII) Kontroverse. Diese sieben Kapitel umfassen somit die wichtigsten christologischen Auseinandersetzungen ; zeitlich reichen sie bis ins Frühmittelalter hinein. Innerhalb jedes dieser Kapitel werden die drei oben genannten Textgruppen (lehramtliche, häretische und orthodoxe) gesondert aufgeführt. Bei diesen Abgrenzungen soll sich der Leser jedoch bewußt bleiben, so schreibt X. in seinem Vorwort, daß sowohl bezüglich der Frage nach der Rechtgläubigkeit mancher Autoren als auch bez. ihrer zeitlichen Einordnung die Scheidungslinie bisweilen nur schwer zu ziehen ist. – Die letzten zwei Kapitel nehmen eine Sonderstellung ein. Kap. VIII bringt liturgische Texte aus der patristischen Zeit. Darunter sind besonders die sonst selten zitierten Fragmente aus ambrosianischen, gallikanischen und mozarabischen Präfationen und Gebeten zu erwähnen. Kap. IX gibt die lehramtlichen Verlautbarungen aus Mittelalter und Neuzeit, vom Konzil von Quiercy bis « Haurietis aquas ». Dies war wohl die

einzigmögliche Art, auf beschränktem Raum die Weiterentwicklung der Christologie während dieser langen Zeitspanne wenigstens einigermaßen sichtbar zu machen. 4. Zwei Verzeichnisse schließen das Werk ab : ein Namen- und ein wichtiges Sachverzeichnis, das unter mehr als dreißig Titeln alle zitierten Texte thematisch ordnet. Daraus mögen als Beispiele die Titel 5-10 genannt werden, die uns besonders neu und aufschlußreich erscheinen. Sie handeln von den verschiedenen theologischen Aussagen, die im Laufe der Geschichte zur Kennzeichnung der Menschwerdung gedient haben : *Incarnatio enuntiata ut Verbi effectio* (5), *Verbi descensus, adventus* (6), *Verbi habitudo ad humana* (7), *Verbi habitudo ad hominem concretum* (8), *ut humanitatis habitudo ad Verbum* (9), *ut reciproca habitudo* (10).

Dieser Gesamtübersicht seien noch einige Einzelhinweise beigefügt. Die Texte werden, soweit möglich, durch Titel, Jahreszahl und Adressat gekennzeichnet ; für die patristischen Texte gehen die Referenzen zugleich auf Migne und auf neuere Ausgaben, wo solche vorliegen. Kritische Anmerkungen, z. B. bezüglich Authentizität, Textüberlieferung usw., sind auf das Notwendigste beschränkt. Alle Texte stehen nur in lateinischer Übertragung, mit Ausnahme der ältesten Glaubensbekenntnisse, deren griechische Originalfassung parallel zu den frühen lateinischen Übersetzungen abgedruckt ist. Allerdings werden innerhalb der lateinischen Texte jene Ausdrücke griechisch hinzugefügt, die für die Entwicklung der theologischen Diskussion und für die Prägung der dogmatischen Formeln von besonderer Bedeutung waren. Für die Übertragung der griechischen, syrischen und armenischen Texte hat sich X. die Mitarbeit von Fachleuten sichern können. Alle Texte erscheinen hier also in überprüfter, manche in völlig neuer Fassung ; zwei armenische Texte sind hier erstmals lateinisch wiedergegeben.

Bestreitet man das Prinzip einer solchen Textsammlung nicht – und wohl niemand wird es tun, obwohl hierdurch die nur allzu reelle Gefahr einer « Enchiridion-Theologie » natürlich nicht verringert wird –, so bleibt man nicht ohne Bedenken vor der Frage nach ihrer Gestaltung. Nach welchen Kriterien soll die Wahl getroffen werden ? Welche Autoren sollen bevorzugt, welche beiseite geschoben werden ? Soll man sich für die Texte, die in leicht zugänglichen Ausgaben und Übersetzungen vorhanden sind, mit präzisen Stellenangaben begnügen und dadurch Raum schaffen für weniger bekannte Autoren ? Gegen diesen Vorschlag spricht des Autors begreifliches Bemühen um ein einheitliches, möglichst selbständiges und in sich abgeschlossenes Werk. Vor der Fülle mittelalterlicher und neuzeitlicher Texte hat er allerdings kapituliert und nicht einmal zum Notbehelf guter bibliographischer Hinweise gegriffen. Es bleibt jedoch die großartige Sammlung patristischer Texte, die ihresgleichen sucht. In zeitraubender Arbeit hat X. aus vielbändigen Werken auch die knappsten Stellen herausgesucht, die zum Verständnis der Menschwerdung Christi beitragen können. Diese Art hat den großen Vorteil, die bekannteren Texte, die schon immer von jedermann zitiert werden, hineinzustellen in eine vielstimmige Diskussion, in welcher erst die richtigen Proportionen der einzelnen Werke erkannt werden können. Sie hat aber leider auch die Zerstückelung der Texte und ihre Herausnahme aus dem Kontext zur Folge, ein wahrlich nicht geringes Risiko.

Es wäre, so scheint es uns, ein Gewinn gewesen, wenn X. einige wichtige Texte kleineren Ausmaßes, die sich ausschließlich mit christologischen Problemen befassen, im vollständigen Wortlaut geboten hätte, etwa den *Tomus ad Flavianum* Leos d. Gr. oder den einen oder anderen Brief Nestorius' und Cyrills. Nur ein solches Dokument kann sichtbar machen, in welchem Geist und mit welchen exegetischen und theologischen Mitteln diese Männer um die Wahrheit der kirchlichen Lehre rangen. Weniger wichtige Texte hätten in Kleindruck hinzugefügt werden können, wollte man das Ausmaß des Werkes nicht noch größer werden lassen. Ähnliches ließe sich sagen zugunsten einer größeren Zahl von Texten in griechischer Sprache. Doch hat zweifelsohne der Autor solche und ähnliche Vorschläge auch erwogen; nur die praktische Benutzung dieses Enchiridions wird erweisen, ob sie hätten berücksichtigt werden sollen. F. Spescha OP

Schlette, Heinz Robert : Kommunikation und Sakrament. Theologische Deutung der geistlichen Kommunion. (Quaestiones disputatae, 8.) – Verlag Herder, Freiburg 1960. 78 S.

Ziel dieser umfassenden theologischen Deutung der Geistlichen Kommunion ist es zu zeigen, daß das Sakrament, vorab die Eucharistie, nicht eine in sich stehende, abstrakte Größe ist, sondern in Beziehung zu einem personal Vorgegebenen steht, das nicht nur subjektiv ethische Disposition, sondern selber heilige, von der Gnade gestaltete, Sinn und Heil in sich tragende Wirklichkeit ist. Die Problematik der Untersuchung ergibt sich aus einer ungenügenden, wenig durchdachten Praxis der Geistlichen Kommunion, aus der Einsicht in die dogmen- und theologiegeschichtliche Entwicklung der Frage und aus dem Bemühen, das Sakramentale stärker mit dem Personalen zu verbinden.

Im problemgeschichtlichen Überblick knüpft Schlette an die in Jo 6, 32-59 ausgesagte Einheit des Essens Christi in Glaube und Eucharistie an, wobei v. 51 b-59 vom eucharistischen Essen interpretiert werden. Auch Augustinus deutet den liebeerfüllten Glauben als Essen Christi und ordnet das sichtbare Sakrament dieser Christuskommunikation zu, insofern es als signum rei sacrae Ausdruck der personalen, die konkrete Gemeinschaft der Kirche stets einbeziehenden Wirklichkeit des Glaubens und der Liebe ist. Weil die Eucharistie diese Wirklichkeit festigt und vertieft, deshalb hat sie, wie sich der Verfasser ausdrückt, « komparativischen Charakter ». Die Frühscholastik bewegt sich zunächst innerhalb der augustinischen Lösung. Später wird im Zusammenhang mit dem aristotelischen Kausaldenken die Frage nach der Eigenwirksamkeit der Sakramente stärker gestellt. Die Hochscholastik gibt mit Albert und Thomas dem votum eucharistiae in Analogie zum votum bei der Taufe einen schärferen begrifflichen Ausdruck, läßt aber das Ineinander von Personalem und Sakramentalem insofern zu wenig deutlich werden, als das außersakramentale « manducare Christum » im Sinn der personalen Kommunikation vom sakramentalen Geschehen losgelöst wird. In der Folgezeit wird der Begriff der geistlichen Kommunion mehr und mehr auf die manducatio in voto eingeschränkt und das « Geist-

liche » weniger im Sinn des Wirkens des Heiligen Geistes als des Geistigen im anthropologischen Sinn verstanden. Immerhin weiß noch das Konzil von Trient, daß es bei der Geistlichen Kommunion nicht um ein bloßes Tun-als-ob, sondern um eine Kommunionsweise geht, die die res sacramenti (von der komparativischen Wirkung abgesehen) wirklich erlangt.

In den systematischen Überlegungen analysiert der Verfasser zunächst unsere personale Einheit mit Christus. Personal wird dabei weder im Sinn der Definition des Boethius (diese wird aber ausdrücklich vorausgesetzt, wo es um das metaphysische Wesen des Menschen geht) noch im Sinn eines polemisch-antimetaphysischen Aktualismus aufgefaßt, sondern als jener Vollzug des je eigenen Daseins eines Menschen, der nur in der Selbsttranszendenz auf ein Du hin den Menschen zur Eigentlichkeit, zur Erfüllung seines konkreten Wesens kommen läßt. Von da aus wird gezeigt, wie der liebende Glaube als Selbsttranszendenz und als Kommen zum Du Christi personales Gepräge hat und so unmittelbare geistliche Kommunikation mit Christus schafft. (Den Ausdruck Kommunikation wählt S., um diese Form der Einheit von der sakramental-personalen zu unterscheiden.) Wie verhält sich aber diese geistliche Kommunikation zum Sakrament der Eucharistie ? Vor allem ist es die Zeichenfunktion des Sakramentes, die das Sakramentale mit dem Personalen verbindet, insofern das sakramentale Zeichen eine sichtbare Darstellung von etwas personal bereits Gegebenem ist. In der im Glauben und in der Liebe geschehenden Christuskommunikation ist ferner der Wille zur Erfüllung des Anspruches Christi eingeschlossen. Weil Christus aber die sakramentale Heilsordnung will, deshalb muß auch die personale Kommunikation mit Christus auf das Sakrament hingeordnet sein, sie ist habituelle, personale Bezogenheit, und so ein votum perpetuum auf das Sakrament. Die Wirkung des Sakramentes muß deshalb nicht in einer anderen res gesehen werden als sie in der personalen Christuskommunikation schon vorhanden ist, sondern im komparativischen Charakter des Sakramentes. « Hierin liegt also die allgemeine Ordnung des Sakramentalen : Das Personale verlangt gerade auf Grund seines Wesensvollzugs nach seiner Manifestation im Sakrament dieser Heilsordnung, und das Sakrament wirkt auf das Personale in komparativischer Weise ein bzw. zurück » (S. 57).

Die Folgerungen dieser Deutung der geistlichen Kommunion sind bedeutsam : Insofern die Christuskommunikation als votum perpetuum nach dem Sakrament bezeichnet werden kann, tritt sie, wenigstens soweit das Sakrament heilsnotwendig ist, bei einem äußeren Hindernis an die Stelle des Sakramentes. (Analoges ließe sich zur Taufe sagen, die jedenfalls nach dem Zeugnis der Schrift in einer Linie mit der Eucharistie steht.) – Die Häufigkeit des Sakramentenempfanges erreicht eine Sinngrenze, wo in der konkreten Situation keine Steigerungsmöglichkeit der personalen Kommunikation gegeben ist. – Für die Praxis der Geistlichen Kommunion ergibt sich : Sie ist dort, aber auch nur dort, im Sinn der heutigen Devotionsform sinnvoll, wo ein Hindernis für den wirklichen Sakramentsempfang vorhanden ist. Hingegen müßte die personale Kommunikation mit Christus in Glaube und Liebe vermehrt eingeübt werden, was freilich nicht mit einer bloßen Häufung der Akte verwechselt werden darf.

Die gedrängte Kürze der Ausführungen Schlettes stellt eine Reihe von Fragen, die weiter besprochen werden dürften. Um einige zu nennen : Es wäre näher zu untersuchen, wie sich die Geistliche Kommunion zum Hören des Wortes Gottes verhält. Von der Theologie eines Origenes her ergäben sich Ansätze in dieser Richtung, die für das geistliche Leben fruchtbar gemacht werden könnten. – Müßte man ferner neben dem komparativischen Charakter nicht noch stärker die Eigenart der sakramentalen Gnade der einzelnen Sakramente gerade in ihrer Bedeutung für die personale Christuskommunikation herausstellen ? – Der Begriff des Personalen, wie er hier entfaltet wird, ließe sich metaphysisch weiter entfalten. Auch die Realität der Christuskommunikation in uns müßte ontologisch noch weiter geklärt werden. Es ist aber u. E. zu betonen, daß sich solche und andere Fragen durchaus in die Perspektiven einordnen lassen, die Schlette in sehr glücklicher Weise, wenn auch gelegentlich etwas kompliziert im Ausdruck, zeichnet. Seine Untersuchung ist eine vortreffliche Quaestio disputata, weil sie echte theologische Fragen stellt und grundlegende Ansätze für ihre Lösung entwirft.

M. LÖHRER OSB

Moraltheologie

Schmeing, Clemens, OSB : Studien zur « Ethica christiana » Maurus von Schenkls OSB und zu ihren Quellen. (Studien zur Geschichte der kathol. Moraltheologie, hrsg. v. M. MÜLLER., 8. Band.) – Verlag Fr. Pustet, Regensburg 1959. 172 S.

Maurus von Schenkl OSB (1749-1816), aus dem Kloster Prüfening bei Regensburg, verfaßte moraltheologische, kirchenrechtliche und pastorale Lehrbücher, die damals durch Jahrzehnte im deutschen und österreichischen Raum führend waren. Die « Ethica christiana », die hier speziell untersucht wird, erschien 1800/1 in drei Bänden.

Schenkl ist einer der ersten katholischen Lehrer, der sich mit Kant († 1804) auseinandergesetzt hat. Schenkl fügt wertvolle Bausteine aus dem Ideengut des Königsberger Philosophen in die katholische Moral ein, wobei er freilich den Einfluß Kants wegen der Zensurgefahr verschleiert. Kant half Schenkl, den flachen rationalistischen Eudaimonismus zu überwinden und die Moral als Vollkommenheitslehre zu verstehen. – Der Antikantianer B. Stattler († 1797), der damals beim bayerischen Studiendirektorium in hoher Gunst stand, wird häufig zitiert, aber nur in unwesentlichen Belangen. – Den österreichischen Moralisten A. Luby († 1802) und W. Schanza († 1787) verdankt Schenkl die Verwurzelung seiner Moral in der katholischen Tradition. Er kommt, anders als manche Aufklärer, zu einer positiven Wertung des Zölibates, des Ordensstandes. Ein überraschend großes Verständnis zeigt er für die Liturgie der heiligen Messe. Freilich hat Schenkl noch nicht die Kraft, sich ganz vom allgemeinen Moralismus, Individualismus, speziell Kantianismus, seiner Zeit zu lösen. Immerhin sieht er doch in der Liebe, nicht in der bloßen Pflicht, das oberste Moralprinzip. Im Gegensatz zu Kant anerkennt er auch das Lohnmotiv. – A. K. Reyberger, Abt

von Melk († 1818) vermittelt Schenkl die Liebe zur Heiligen Schrift als Quelle der Moraltheologie. So kommt Schenkl dazu, den Gedanken der Nachfolge Christi in sein System einzuflechten. Reybergers Utilitarismus und Rationalismus färben nicht auf Schenkl ab.

Die ganze Arbeit fußt auf einer soliden, ja minutiösen Durchforschung der zeitgenössischen Literatur. Diese Studie gibt darum ein sehr instruktives Bild der verschiedenen Strömungen und Tendenzen im Bereich der Moraltheologie um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Die Geschichte der Moraltheologie in diesem Zeitraum wird nicht mehr ohne Berücksichtigung dieser wertvollen Arbeit geschrieben werden. Das Urteil über Schenkl selbst muß in mancher Hinsicht differenzierter ausfallen als bisher.

G. Holzherr OSB

Bullet, Gabriel : Vertus morales infuses et vertus morales acquises selon saint Thomas d'Aquin. (Studia Friburgensia, Nouvelle série 23.) – Editions Universitaires, Fribourg 1958. XIII-180 p.

Mit großer Umsicht versucht der Verfasser die Struktur der Tugenden näher zu bestimmen, sowie das Verhältnis der eingegossenen und der erworbenen moralischen Tugenden zueinander genauer zu umschreiben. Der Behandlung dieser beiden Grundanliegen geht eine Einführung in die Geschichte des Problems bis zum hl. Thomas voraus. Das aristotelische Verständnis der erworbenen Tugend, die Sittenlehre Jesu, die augustinische und vorscholastische Tugendlehre werden übersichtlich dargestellt. Die ausführliche Erörterung der Tugendlehre des hl. Thomas, welcher der zweite Teil dieser Untersuchung gewidmet ist, wird abschließend mit der neutestamentlichen Lehre konfrontiert.

Der Aquinate hat eine Reihe von Fragen, welche das Verhältnis der eingegossenen zu den erworbenen Tugenden betreffen, nicht ausführlich behandelt (vgl. S. 145, 152). Der Verfasser versucht nun die thomistischen Ansätze sinngemäß zu entfalten (S. 173). In dieser Absicht läßt er die Kommentatoren des hl. Thomas ausführlich zu Worte kommen. Insbesondere will der Verfasser die Struktur jener Akte erklären, die gleichzeitig einer natürlichen und einer übernatürlichen Tugend entspringen. Die erworbenen Tugenden können an den Akten der eingegossenen Tugenden beteiligt sein als dispositive oder instrumentale Materialursachen (148). Der Autor glaubt ferner, die erworbenen Tugenden seien den eingegossenen Tugenden untergeordnet je nach der subjektiv intendierten oder objektiv existierenden Unterordnung der Objekte oder Ziele der erworbenen und eingegossenen Tugenden (148).

Die ganze Arbeit ist ohne Zweifel als eine vorzügliche spekulative Leistung zu werten. Der Verfasser handhabt die scholastische Terminologie meisterhaft. Er beschränkt sich also nicht auf eine historische Monographie über die in dieser Hinsicht nicht sehr ausgebaute Tugendlehre des hl. Thomas, sondern untersucht auch das Verhältnis dieser Lehre zur Heiligen Schrift, sowie ihre Interpretation bei späteren Scholastikern. Diese Arbeit ist gut gelungen. Deshalb hätte man es begrüßt, wenn die Verbindungslinien noch weiter geführt worden wären, d. h. wenn die scholastische Lehre ein-

gehender in Beziehung zur neueren Psychologie und Philosophie gesetzt worden wäre.

Der Autor scheint dieses Bedürfnis zu spüren und sucht darum abschließend auf wenigen Seiten die im Verlauf der Untersuchung gewonnenen Prinzipien auf einige psychologische Fragen anzuwenden. Doch vermögen diese letzten Seiten nicht ganz den Eindruck zu verwischen, den die Arbeit hinterläßt : der Verfasser spielt souverän alle Register der thomistischen Begriffswelt, löst sich dabei aber zu sehr von der konkreten Wirklichkeit menschlicher Existenz. Damit soll die Bedeutung dieser Untersuchung nicht herabgesetzt werden. Sie ist wertvoll allein schon durch das ausgewogene Urteil über das Zusammenspiel natürlicher Seelenkräfte und übernatürlichen Gnadenwirkens im reifen christlichen Tugendakt. G. Holzherr OSB

Deuringer, Karl : Probleme der Caritas in der Schule von Salamanca. (Freiburger theologische Studien, 75. Heft.) – Verlag Herder, Freiburg 1959. xxiii-227 S.

Der Verfasser untersucht die Caritaslehre einer kontinuierlichen Reihe von Inhabern der Cátedra de Prima in Salamanca, deren Breitenwirkung angesichts einer sehr großen Hörerzahl kaum überschätzbar ist.

Cajetan († 1534) beschäftigt sich u. a. eigens mit der Frage des Aufstiegs in eine sozial höhere Klasse. Er lehrt, man müsse nicht alle « bona superflua » als Almosen weggeben, dürfe also Kapital anhäufen, um den sozialen Aufstieg zu ermöglichen. Voraussetzung dafür ist freilich, daß jemand sich nicht von bloßem Erwerbsdenken leiten lasse, sondern jene « virtus » besitze, die in einer wirtschaftlichen Machtposition unerläßlich ist. Die Statik der mittelalterlichen Ständeordnung ist also hier zugunsten der Dynamik der individuellen Gestaltung des Erwerbslebens aufgegeben. – Für Francisco *de Vitoria* († 1546) ist charakteristisch die Intensivierung und Radikalisierung der Unterstützungspflicht gegenüber Notleidenden. In fast sozialrevolutionärer Weise wird das Recht des Staates anerkannt, « wenn es aus vernünftigen Gründen nützlich erschiene, alle Güter der Reichen, wem immer sie gehörten, als Gemeinbesitz zu erklären » (S. 36). Auch die Almosenpflicht des Klerus wird eingeschärft. – Domingo *de Soto* († 1560) griff als Publizist in die Diskussion über die Caritaspflicht ein, weil ihm die staatliche Armengesetzgebung Karls V. unabdingbare Aufgaben jedes Christen zu gefährden schien, nämlich die persönliche Begegnung von Mensch zu Mensch, die Liebe, die im leidenden Mitmenschen Christus sieht. – Melchior *Cano* († 1560) und Bartolomé *de Medina* († 1580) sichern die Kontinuität der Caritaslehre in Salamanca. – Domingo *Báñez* († 1604), der die Reihe der großen Salmantiner Theologen abschließt, schärft erneut energisch die Almosenpflicht der Bischöfe ein. Diese Caritaspflicht ist ihm nicht bloße Rechtspflicht. Er sucht sie im sittlichen Gewissen zu verankern.

Wir stoßen also in Salamanca auf eine Radikalisierung der Caritaspflicht. Weitmaschige Interpretationen der Lehre des hl. Thomas über die Almosenpflicht werden zurückgewiesen. Bei manchen Autoren ist deutlich eine ablehnende Haltung gegenüber dem Frühkapitalismus feststellbar.

Die Anhäufung von Kapital gilt als unerlaubt, solange Mitmenschen in schwerer (nicht nur in äußerster !) Not leben. Diese Stellungnahme ist geprägt von der Treue zur Offenbarung (Almosenpflicht) und zum Naturrecht (soziale Hypothek auf dem Privateigentum), aber auch von einer gewissen Befangenheit in einer vorkapitalistischen und typisch spanischen Denkform.

Der Verfasser leistet mit dieser Untersuchung einen wichtigen Beitrag zur Geschichte der Sozialarbeit der Kirche. Überdies ist sein Werk sehr wertvoll durch einen ausgedehnten Anhang unedierter Kommentare der Salmantiner Theologen zur II. II. q. 32 : De eleemosyna.

G. Holzherr OSB

Giers, Joachim : Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez. Edition und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De iustitia et iure. (Freiburger theologische Studien, 72. Heft.) – Verlag Herder, Freiburg 1958. xvii-258 S.

Diese Freiburger Habilitationsschrift hat für die Suárez-Forschung besondere Bedeutung, weil der große Jesuitentheologe in seiner späteren Lehrtätigkeit nicht mehr zu einer eingehenden Behandlung der Tugend der Gerechtigkeit gekommen ist. Der Verfasser macht uns bekannt mit Autor und Werk, sowie mit der theologischen Atmosphäre am Collegium Romanum und im zeitgenössischen Jesuitenorden überhaupt. Man war an die Lehrautorität des hl. Thomas gebunden, was eine gewisse Freiheit in der Behandlung umstrittener Fragen nicht ausschloß.

Die hier veröffentlichte Vorlesung füllt in der Handschrift 53 doppelseitig beschriebene Folia. Es dürfte sich dabei um die nicht vollständige Abschrift eines Diktates oder einer Vorlesung von Suárez aus dem Jahre 1584 handeln.

Die Untersuchung Joachim Giers zeichnet sich aus durch eine bewunderungswürdige Geduld im Nachzeichnen und in der Würdigung der oft sehr spitzfindigen und abstrakt-theoretischen Probleme und Distinktionen der Spätscholastik. Besprochen wird u. a. die Stellungnahme von Suárez zu der periodisch wieder auftauchenden Frage nach dem Eigentumsrecht des Klerus an den Erträgnissen des Kirchengutes. Er begnügt sich dabei nicht mit kanonistischen Argumenten, sondern appelliert als Theologe an das Gewissen (S. 208 f.). Eine interessante Erörterung gilt der iustitia distributiva. Sie richtet sich nach Suárez nicht primär auf eine proportionelle Verteilung, sondern auf die Wahrung eines Rechtsanspruches, der jemand auf Grund seiner Stellung zukommt (S. 177 f.). — Die Epikie ist für Suárez keine eigene Tugend, weil sie kein spezifisches Tugendobjekt besitzt. Die Epikie ist nur ein Teilaspekt der andern Tugenden (S. 188 f.).

Eine eingehende Untersuchung der Quellen dieser Vorlesungen vermag die Arbeitsweise ihres Autors zu klären. Ein tieferes Verständnis der Schrift- und Väterlehre vermißt man bei Suárez (S. 200 ff.). Bevor er ein Problem systematisch zu durchdringen sucht, orientiert er sich über die Vorgeschichte. Er übernimmt historische Angaben freilich wenig kritisch (S. 210). Unter Wahrung seines eigenen selbständigen Urteils schließt sich Suárez dem hl. Thomas, dem Thomaskommentator Cajetan und den Theo-

logen von Salamanca, besonders Domingo de Soto, an. Andere Autoren der Hoch- und Spätscholastik übten nur einen geringen Einfluß aus (Seite 211 ff.). Seine Darlegungen über den Tugendcharakter der Gerechtigkeit sind grundsätzlich spekulativer, nicht praktischer Art. Im Blickfeld des Autors liegt nicht so sehr die Ausrichtung dieser Tugend auf Ordnung und Gemeinwohl oder die Verwirklichung dieser Tugend im äußeren Handeln. Sie sieht vielmehr primär den Träger des Tugendaktes und die persönliche Vervollkommnung des Individuums durch die Tugend. Der objekt-bezogene Ordnungsgedanke der thomasischen Gerechtigkeitslehre tritt zurück. « Der Akt der Gerechtigkeit wird als Akt individueller Sittlichkeit und subjektiver Vervollkommnung gesehen » (S. 248).

Diese Schlußfolgerung zeigt, daß es J. Giers gelang, einen für die Geschichte der Moraltheologie nicht belanglosen Bedeutungswandel einer Tugend aufzudecken.

G. Holzherr OSB

Gesenius, Heinrich : Empfängnisverhütung. – Verlag Urban u. Schwarzenberg, München-Berlin 1959. VIII-224 S.

Der Verfasser, Prof., Dr. med., Dr. phil., Chefarzt der geburtshilflich-gynäkologischen Abteilung des Martin-Luther-Krankenhauses, Berlin-Grunewald (vgl. Titelblatt), erklärt im Vorwort, er sei weder durch die Zugehörigkeit zu einer Partei oder Liga gebunden, noch beabsichtige er, zu polemisieren oder moralische Urteile zu fällen, denn : « Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet. » Er schreibt dann weiter über sich : « Der Verfasser ist – obwohl in Verehrung beider großer christlicher Konfessionen aufgewachsen – je älter er wurde, desto mehr Protestant geworden. Gerade die Reise zur Weltbevölkerungskonferenz in Rom im Jahre 1954, die er mit Rücksicht auf die Niederschrift dieser Studie unternahm, ließ in ihm – inmitten der Pracht- und Machtentfaltung des Südens – die Sehnsucht nach der Schlichtheit des Nordens erwachen und das Bewußtsein, daß den evangelischen Menschen keine irdische Instanz von der Verantwortung für sein Tun zu befreien vermag. » Wieweit diese Bemerkungen (und andere dergleichen mehr) von Geist, Takt oder – vor allem im Nachkriegsdeutschland – auch nur von Klugheit zeugen, mag der Leser selbst entscheiden. Im übrigen kann man ruhig sagen, daß es sich nicht lohnt, für die « Philosophie », die einem in diesem Buch zugemutet wird, auch nur einen Rappen auszugeben. Die feilgebotenen Naivitäten kann man in Propagandaschriften für künstliche Verhütungsmittel und Schlimmeres billiger bekommen. – Die Zusammenstellung medizinischer und technischer Daten nimmt man jedoch dankbar entgegen. – Über Schädigungen von Verhütungsmitteln, die von G. als unbedenklich erklärt werden, vgl. *Martius*, Lehrbuch der Gynäkologie, 1953 [3], S. 49 f. Entgegen der Ansicht des Verfassers werden Ultraschallgeräte offenbar doch tatsächlich und wirksam verwandt, vgl. den interessanten Hinweis von *K. Weiler* in « Bayrisches Ärzteblatt » 1950, Nr. 8. Die 55 Abbildungen und zwei Farbtafeln sind gewiß interessant, nur weiß man in manchen Fällen nicht recht, worin ihr wissenschaftlicher Sinn bestehen soll.

J. F. Groner OP

Patristik

Delahaye, Karl : Erneuerung der Seelsorgsformen aus der Sicht der frühen Patristik. Ein Beitrag zur theologischen Grundlegung kirchlicher Seelsorge. (Untersuchungen zur Theologie der Seelsorge, Bd. XIII.) – Verlag Herder, Freiburg 1958. XII-196 S.

Dieses Werk geht auf die Anregung des bekannten Tübinger Pastoraltheologen Franz Xaver Arnold, des Herausgebers der Sammlung « Untersuchungen », zurück und stellt sich zur Aufgabe, die grundlegenden Ideen der Frühpatristik (Ignatius von Antiochien bis Methodius von Philippi) über das seelsorgliche Wirken der Kirche darzustellen. Vor allem das von den Vätern so bevorzugte Bild von der Kirche als Mutter ist sehr aufschlußreich über die Lehre der Väter von den Seelsorgsaufgaben der Kirche. Deshalb behandelt Delahaye zuerst die Anschauung von der Mater Ecclesia in den Schriften der ersten Theologengeneration um die Wende des dritten Jahrhunderts. Es kommen Irenäus, Hippolyt, Tertullian, Cyprian, Clemens v. Alexandrien, Origines und Methodius von Philippi zum Wort. Der Verfasser versteht es, die verschiedenen Betrachtungsweisen der einzelnen Väter sorgfältig herauszuarbeiten. In einem zweiten Teil wird die Auffassung der genannten Schriftsteller über die Kirche als Vermittlerin des Heiles dargelegt. Zwei, auch für die moderne Seelsorge wichtige Erkenntnisse gehen aus der Analyse der verschiedenen Texte hervor : 1. In der Frühpatristik kommt der Verkündigung des Wortes Gottes ein unbestreitbarer Vorrang zu, ohne daß dadurch die Notwendigkeit und Wichtigkeit der Sakramente, besonders der Taufe und der Eucharistie, angetastet wird. 2. Die Urkirche hat noch ein lebendiges Bewußtsein dafür, daß nicht nur das Amtspriestertum an der Hauptaufgabe der Kirche, der Vermittlung des Heiles an ihre Glieder, aktiv teilnimmt, sondern auch die Laien, welche am mütterlich gebärenden Tun der Kirche Anteil haben. Deshalb schreibt Delahaye in der Zusammenfassung : « Der wesentliche Beitrag der von uns dargelegten frühkirchlichen Anschauung vom heilsvermittelnden Wirken der Kirche zu einer Neuorientierung der Pastoraltheologie und Pastoralpraxis unserer Tage liegt nun u. E. in der Geltendmachung gerade des Anteils des Volkes an diesem Tun. Denn im Bild der jungfräulichen und zugleich mütterlichen Frau drückt die Frühpatristik die Überzeugung aus, daß der Beitrag des Volkes an der Heilsvermittlung keineswegs bloß akzidenteller Art ist, sodaß unter Umständen darauf verzichtet werden könne. » So bietet diese interessante Arbeit keinen unwichtigen Beitrag zur Theologie des Laientums. B. Drack OSB

Delpini, Francesco: Divorzio e separazione dei coniugi nel diritto romano e nella dottrina della chiesa fino al secolo V. – Marietti, Torino 1956. 138 p.

Die Arbeit, eine Dissertation der kirchenrechtlichen Fakultät der Gregoriana (Rom), gliedert sich in drei Abschnitte. Der erste behandelt Ehe und Ehescheidung im römischen Recht. Der zweite hat die Auflösung der Ehe im Recht der Kirche vom ersten Jahrhundert bis zum hl. Augustinus

zum Gegenstand. Der letzte untersucht den diesbezüglichen Einfluß der Kirche auf das römische Recht. In den ersten Jahrhunderten bestand ein wesentlicher Unterschied in der Auffassung von Kirche und Staat in der Frage der Auflösbarkeit der Ehe und der damit zusammenhängenden Probleme. Wenn auch die Kirche prinzipiell an der Unauflösbarkeit der Ehe festhielt, so hatte sie doch Schwierigkeiten, in der Praxis damit durchzudringen. So widmet der Verfasser sein besonderes Augenmerk der Frage, ob die Kirchenväter die Ehescheidung in gewissen Fällen befürworteten, und inwieweit die kirchliche Eheauffassung vom römischen Recht schließlich übernommen wurde. Die Studie kann bestens empfohlen werden.

H. O. Lüthi OP

Aeby, Gervais, OFMCap : Les Missions divines de saint Justin à Origène. (Paradosis, XII.) – Editions Universitaires, Fribourg 1958. XIII-194 p.

Die Frage der trinitarischen Sendungen gehört wegen der verschiedenen Aspekte, die Berücksichtigung fordern, zu den sowohl lehrgeschichtlich wie dogmatisch heiklen Problemen. Vorliegende Arbeit erforscht die Periode der ersten Ansätze theologischer Reflexion auf dem Gebiet. Sie zeigt, wie es damals in dem und jenem Punkt bei tastenden Versuchen blieb, deren Ergebnisse nicht immer einwandfrei ausfielen. Schon der verdienstvolle Bahnbrecher Justin bringt eine Deutung des Offenbarungszeugnisses, die vom Subordinatianismus bestimmt ist. Er verteidigt die Gottheit des Sohnes, schreibt ihm aber doch nicht gleiche Würde zu wie dem Vater. Der Vater braucht wegen seiner absoluten, weltfernen Erhabenheit einen Mittler bereits für das Werk der Welterschaffung. Im Hinblick auf dieses Werk zeugt er den Sohn, den Logos, der es ausführt. Angebahnt wurde so schon die Lehre über die zwei Zustände des Logos (endiathetos – prophorikos), die Theophil von Antiochien, gestützt auch auf stoische Psychologie, vorträgt. In den vorchristlichen Theophanien nimmt nicht etwa Gott Vater Kontakt mit geschöpflichen Wesen auf, sondern wiederum der Sohn-Logos, und hernach ist er, der verheißene Messias, in Jesus Christus Mensch geworden. All das sind, wie Justin es darstellt, « Sendungen » des Sohnes durch den Vater. Für den hier herrschenden Subordinatianismus macht der Verfasser die Bindung an die hellenistische Philosophie, zumal platonischer Richtung, mit ihrer Überbetonung der Weltferne Gottes verantwortlich. Die erwähnten Gedanken behaupten das Feld bei den kirchlichen Schriftstellern bis und mit Origenes. Vor Behandlung der Lehre des hl. Irenäus referiert A. eigens über die Auffassungen damaliger häretischer Kreise, soweit sie ihrerseits von allerlei Hervorbringungen und Sendungen aus dem göttlichen Pleroma sprechen. Gegen ihre dualistischen Abirrungen, ferner gegen die Antastung der Gottheit und Ewigkeit des Logos-Christus reagiert Irenäus, aber auch er versteht die Sendung des Logos als Konsequenz seiner innergöttlichen dienenden Stellung. Tertullian nnd Hippolyt unterscheiden deutlich Zeugung und Sendung, nach ihnen geschieht die ewige Zeugung unabhängig von der Welterschaffung, doch halten sie Zeugung (generatio) und Hervorgang (processio) für zweierlei, der Hervorgang des Wortes wird auf die Erschaffung der Dinge bezogen, insofern selbst eine erste Sendung ad extra. Diese beiden Autoren

haben nun den Modalismus zu bekämpfen und nehmen wohl wegen dieser Polemik eine Art Subordinatianismus unbedenklicher in Kauf als Irenäus. Bei seiner Distinktion der Zeugung und der Sendungen erklärt Hippolyt zugleich, daß die Sendung des Sohnes durch dessen Zeugung bedingt ist, bereitet so dem späteren, vollständigen Begriff der Sendung (Fortführung des innergöttlichen Hervorganges zu einem Wirken ins Außergöttliche) die Wege. Auch Novatian und die beiden Alexandriner Klemens und Origenes sehen die Sendungen aus der subordinatianischen Perspektive. Klemens würde nach einem Text, in dem sich Einfluß Platons und des Gnostikers Valentin fände (Q. div. salv. 37, 1 f.), der Zeugung des Logos von vorneherein notwendige Ausrichtung auf die Inkarnation zuschreiben. Origenes scheint seinerseits einen notwendigen Konnex zwischen Zeugung des Logos und Erschaffung wenigstens der geistigen Welt anzunehmen, die Erschaffung hat aber nach ihm nichts mit einer Sendung zu tun, Sendung wird erst durch schuldiges Versagen freier Geschöpfe veranlaßt. Kommt sie in Betracht, dann ist allerdings der Logos aus seiner innergöttlichen Eigentümlichkeit dafür wie designiert, weil des Vaters sowohl gleichartiges wie geringeres Abbild. Klemens und noch mehr Origenes werden zurückhaltend mit der Annahme, daß in den Theophanien jeweils unmittelbar der Logos auftrat, Origenes optiert eher für Engel, beide sind zudem geneigt, Theophanieerlebnisse als rein innerseelische Offenbarungen Gottes zu deuten. An sich sei der Logos genau so unsichtbar wie der Vater, erklärt Origenes, schreibt aber einmal auch, der Vater übertreffe Sohn und Geist um ebensoviel, ja sogar um mehr als diese die übrigen Wesen übertreffen. Erstmals hat Origenes die Elemente aufgezählt, die zum Begriff einer wahren göttlichen Sendung gehören. – Die Sendungen des Heiligen Geistes erfahren entsprechende Würdigung bei Irenäus und einzelnen Autoren nach ihm. Im Anschluß an das Neue Testament lehrt Irenäus, der Logos sende das Pneuma auf die Menschen herab, das tue er gemäß dem Willen des Vaters. Der Verfasser folgert, daß Irenäus eine Unterordnung des Pneuma unter den Sohn annimmt, ebenso denke Tertullian, bei Novatian wird diese Subordinierung auch ausdrücklich behauptet. – In der behandelten Periode ist die Distinktion zwischen sichtbaren und unsichtbaren Sendungen noch nicht namentlich vorhanden, aber beide Arten sind der Sache nach bekannt.

Der Verfasser hat den verwickelten Gegenstand gründlich erforscht, er hat die Vorarbeiten ausgiebig herangezogen und sich bemüht, seine Darlegung recht übersichtlich zu gestalten, was noch ergänzt wird in der « Conclusion » durch einen zusammenfassenden Rückblick, dann eine Erläuterung der von der frühen Patristik in der Sendungsfrage verwendeten Termini. – Es fällt auf, daß für Origenes die Sendung des Heiligen Geistes nicht eigens behandelt ist (S. 151, 153 f. erwähnen sie), ohne daß eine Bemerkung den Grund verriete. – Ein paar stilistische Unebenheiten : S. 55 oben (« Cependant, trop faible pour supporter cette vision, Dieu éduque l'homme et le prépare ... ») ; S. 90, Z. 10 f. (« ... c'est en naissant de la Vierge que le Père l'engendre ») ; in der Verwendung des bloßen « il » nacheinander für verschiedenes Subjekt (S. 56 zu unterst und S. 91) ; in der Auslassung des Komma, wo eines hingehörte, oder umgekehrt. – S. 2, 3 und 194 lies :

Rengstorf ; S. 86 und 193 lies : Elfers. S. 126 Anm. 3 muß es heißen : « ... voir p. 121 ... » C. Zimara SMB

Cornélis H., OP : Les fondements cosmologiques de l'eschatologie d'Origène. – J. Vrin, Paris 1959. 96 p.

Vorliegende Arbeit ist Teildruck einer Dissertation der Theologischen Fakultät Le Saulchoir und in der RSPT 43 (1959) 32-80 u. 201-247 erschienen. Der Verfasser versucht mit beachtenswerter Kenntnis der antiken Philosophie und Religionsgeschichte die seit jeher umstrittene Eschatologie des Origenes von der Kosmologie her aufzuhellen. Die spekulative Kraft und, bei aller Abhängigkeit von der hellenistischen Philosophie, unleugbare Originalität des Alexandriners kommt dabei deutlich zur Darstellung. Die Interpretation wird weitgehend zu einer Rechtfertigung des viel geschmähten und verkannten Lehrers, der von seiner kirchlichen Gesinnung heraus heidnische Philosophie und Häresie widerlegen wollte. Der Verfasser meint (S. 94), Origenes habe wenigstens für Maria eine Ausnahme inbezug auf die periodische Wiederholung der aionischen Welterneuerung gemacht (« de ne plus retomber dans le cycle des renaissances éoniques ») und die Loslösung des « Nous » von der Materie in der Vollendung erfordere nicht notwendig eine physische Trennung, sondern nur eine völlige Nichtbeachtung der sichtbaren Welt (S. 96). Immerhin bleibt für Origenes die Belastung, die Offenbarung zu sehr einem philosophischen System untergeordnet zu haben. Die Untersuchung ist ein viel verheißender Beitrag zum Verständnis des widerspruchsvollen Schrifttums des Origenes, nicht zuletzt auch seiner Trinitätslehre (der Logos als « deuteros Theos », S. 12). O. Perler

Testuz, Michel : Papyrus Bodmer X-XII. – Bibliotheca Bodmeriana, Cologny-Genève 1959. 79 p.

Aus dem für die altchristliche Literatur so wertvollen Papyrus Codex der Bibliotheca Bodmeriana in Genf werden hier drei Nummern ediert : Der apokryphe Briefwechsel zwischen Paulus und den Korinthern (PBodm X), die 11. Ode Salomons (PBodm XI) und endlich ein Fragment eines liturgischen Hymnus (PBodm XII). Auf Grund des Schriftcharakters werden diese Papyri in das 3. Jahrhundert datiert, geradeso wie die bereits veröffentlichten PBodm V (« Die Geburt Mariens »), PBodm VII-IX (Briefe des Judas, 2 Petrusbriefe, Psalm 33 u. 34). Die Bedeutung der vorliegenden Ausgabe ergibt sich aus der Tatsache, daß wir hier erstmals einen Zeugen des griechischen Urtextes des apokryphen Briefwechsels und der Oden Salomons haben. Der Hymnus ist bis anhin völlig unbekannt gewesen.

Inbezug auf die *apokryphen Briefe* glaubt der Herausgeber nun schließen zu können, sie seien älter als die Paulusakten, in denen sie stehen, d. h. unabhängig von ihnen verfaßt worden. Sie seien ja auch unabhängig von den Akten in syrischen, armenischen und lateinischen Bibelhandschriften überliefert. Gegen diese Beweisführung kann man allerdings einwenden, der Sammler (der Codex ist ein Sammelband) habe auch im Falle der Psalmen, der ntstl. Briefe und der Oden eine Auswahl getroffen. Der Titel, den er dem Paulusbrief gibt « Über das Fleisch » trägt subjektiven

Charakter, da er den Inhalt nicht ausschöpft (nichts vom Schöpfergott !). Unter den häufigen Abweichungen vom bis jetzt bekannten Text sei jene in Vers 13 erwähnt : « Der allmächtige Gott ... sandte hernieder Geist durch Feuer in Maria die Galiläerin » (vgl. Lk 1, 35). Den Ausdruck « Galiläerin » verwenden auch die Paulusakten (Ausg. Schmidt S. 58, 27). – Vers 24 f. : « Jene, die euch sagen, eine Auferstehung des Fleisches gebe es nicht, für solche gibt es keine Auferstehung, da sie jenen leugnen, der auf diese Weise (im Fleisch) auferstanden ist ». Es handelt sich, was die Übersetzungen und auch Testuz nicht verstanden haben, offenbar um die erste Auferstehung beim Anbruch des millenaristischen Reiches, an dem nur die Gerechten teilhaben. Wir finden diese Auffassung auch bei Irenäus (vgl. adv. haer. V 31, 2 f. 36, 2).

Der erste griechische Text der schönen *11. Ode Salomons* schenkt uns eine neue, 6 Zeilen umfassende Strophe, in welcher das wiedergefundene Paradies geschildert wird. Testuz nimmt Zusammenhänge zwischen unserer Ode und den jüngst bekannt gewordenen Hymnen vom Toten Meer an. Er meint den Verfasser in einer Essenergemeinschaft des 1. Jahrhunderts unserer Zeit suchen zu müssen (S. 58).

PBodm XII ist ein Fragment von nur 6 Zeilen ohne Titel- und Verfasserangabe. Seine Deutung stößt wegen der Kürze des Textes und wegen der poetischen Ausdrucksweise auf erhebliche Schwierigkeiten. Testuz überließ sie andern. Ein Kommentar darüber ist daher in der Sammlung Paradosis als Bd. XV (Universitätsverlag Freiburg Schw.) erschienen. Danach handelt es sich um einen hymnenartigen Dialog des 2. Jahrhunderts, der wahrscheinlich aus der Osterliturgie der Quartadezimaner stammt und Meliton von Sardes zum Verfasser haben dürfte. In diesem Falle wäre er der älteste liturgische Text zum Osterfest. O. Perler

van Unnik, Willem Cornelis : Evangelien aus dem Nilsand. Mit einem Beitrag « Echte Jesusworte? » v. Johannes B. Bauer und mit einem Nachwort « Die Edition der koptisch-gnostischen Schriften von Nag'Hammadi » v. Walter C. Till. – Verlag Heinr. Scheffler, Frankfurt a. M. 1960. 223 S.

Im Jahre 1946 wurde nördlich von Luxor bei Nag'Hammadi ein Schriftenfund von etwa 1000 großen Seiten gemacht, der damals auch in verschiedenen Zeitschriften bekannt gegeben wurde. Im Gegensatz zu Qumran ging die Erforschung hier sehr langsam vor sich, und der vorliegende Band enthält neben einer guten Einleitung in die Verhältnisse des 2. und 3. Jahrhunderts nach Christus, aus denen die Bücher stammen, im besonderen eine Übersicht über die Gnosis. Als eigentliche Veröffentlichungen dürfen die Übersetzungen und Erklärungen des Thomas-Evangeliums, des Evangeliums der Wahrheit aus dem Kodex Jung und die Apokryphen des Johannes und Jakobus gelten. Die Erklärungen sind maßvoll und zurückhaltend. Die Studie von B. Bauer über « Echte Jesusworte » bringt kaum Sicherheiten zu Tage.

Aber der Fund und die vorliegenden Erklärungen geben auf Grund der eigenen Literatur – nicht bloß durch Zitate der kirchlichen Gegner – einen Einblick in die Gnosis selbst, die den Exegeten und Kirchengeschichtler in höchstem Maße als wichtige Ergänzungen der bisherigen Kenntnisse ansprechen müssen. B. Steiert OSB

Liturgik

Salmon, Pierre, OSB : L'office divin. Histoire de la formation du bréviaire. (Lex Orandi, 27.) – Les Editions du Cerf, Paris 1959. 252 p.

Nach dem Werk « Missarum Sollemnia » wäre ein anderes sehr erwünscht und nötig : « Officii divini Sollemnia », – eine genetische Erklärung des kirchlichen Stundengebetes. Es ist noch nicht geschrieben und kann vielleicht im jetzigen Zeitpunkt noch nicht geschrieben werden. Noch harren zu viele Einzelfragen des Studiums und der Abklärung. So ist man noch immer auf die bis heute beste « Geschichte des Breviers » von Suitbert Bäumer (Freiburg i. B. 1895 ; franz. Übersetzung in 2 Bänden 1905) angewiesen, wenn sie auch in mancher Beziehung veraltet ist. Spätere Arbeiten von Batiffol, Brinktrine, Pascher u. a. haben dieses Werk nicht überflüssig gemacht.

In der letzten Zeit wurde eine Anzahl besonderer Probleme studiert, so auch 1956 in Verbindung mit dem großen Pastoralliturgischen Kongreß in Assisi beim « kleinen Studientreffen über Fragen aus der Geschichte des Stundengebetes der Kirche » ; ein Teil der dort gehaltenen Referate wurden in den von J. A. Jungmann herausgegebenen « Brevierstudien » (Trier 1958) veröffentlicht.

Dom Pierre Salmon, Abt des Benediktinerklosters San Gerolamo in Rom, hat in den vergangenen Jahren zahlreiche Artikel über verschiedene Aspekte des kirchlichen Offiziums und des Brevieres publiziert. Im vorliegenden Band werden sie zusammengefaßt, überarbeitet und erweitert, neue Untersuchungen werden angefügt. « Das Buch erhebt nicht den Anspruch, die 'Breviergeschichte' eines Bäumer oder Batiffol zu ersetzen » (9).

Das Studium dieses Werkes ist äußerst lehrreich ; es vermittelt viele neue Erkenntnisse und würde verdienen, durch Übersetzungen einem großen, auch nicht-französischen Leserkreis zugänglich gemacht zu werden.

Im 1. Kapitel behandelt S. geschichtliche und liturgische Fragen im Zusammenhang mit der « Verpflichtung zum kirchlichen Stundengebet » : Ursprung des Offiziums, seine Feier durch die den Basiliken angeschlossenen « Klöster », Scheidung in ein kathedral-pfarrliches (beschränkt auf die Heiligung von Tagesanfang und Tagesende) und ein monastisches Offizium (mit allen Horen) ; nach und nach wird dieses monastische Offizium mit seinem vollständigen täglichen « cursus » von den Saekularkirchen übernommen. Aus diesem gemeinsamen Gotteslob der Ortskirche entsteht in einer langen Entwicklung die Pflicht zur privaten Rezitation des Stundengebetes.

Im folgenden Abschnitt weist der Verf. im einzelnen nach, daß vom 5. bis 8. Jh. das Offizium nicht in seiner Ganzheit von jeder einzelnen Kirche gefeiert, sondern auf die verschiedenen Kirchen der Bischofsstadt aufgeteilt wurde. Der Klerus der Einzelkirche hat der Reihe nach einen bestimmten Teil des Offiziums zu bestreiten. Erst am Ende dieser Entwicklung feiert jede Kirche täglich den ganzen « cursus ».

Im 3. Kapitel : « Die Psalmeninterpretation der Liturgie zur Zeit der Entstehung des Stundengebetes » untersucht S. auf Grund der Väterkommentare, der « tituli psalmorum » in den Psalmenhandschriften (der

Verf. hat 1958 solche Psalmenhandschriften herausgegeben) und der Psalmenkollekten, in welchem Sinn die Kirche die Psalmen gebetet hat.

Dann studiert er die Entwicklung der Leseordnung des Offiziums und schließlich die wichtigsten Phasen der Ausgestaltung des Stundengebetes von den Anfängen bis zur privaten Rezitation und zur Entstehung des Breviers.

Was beim Studium dieses interessanten Buches auffällt : Arbeiten, die in deutscher Sprache geschrieben wurden, werden nicht benutzt. Müßten nicht auch die Untersuchungen von Jungmann, Pascher, Jedin (für die Reform des Breviers zur Zeit des Tridentinums) usw. mitberücksichtigt werden ? – Ebenso vermißt man die Indices. Lediglich eine « table des matières » findet man. Das hindert jedoch keineswegs, das Buch als einen überaus wertvollen Beitrag zur Geschichte des kirchlichen Stundengebetes zu bezeichnen und dem gelehrten Verfasser dafür den aufrichtigen Dank auszusprechen. A. Hänggi.

Schnitzler, Theodor : Eucharistie in der Geschichte. Ein kirchen- und liturgiegeschichtliches Werkbuch. – Verlag J. P. Bachem, Köln 1960. 153 S.

« Eucharistie in der Geschichte » richtet sich als kirchen- und liturgiegeschichtliches Werkbuch an einen breiten Leserkreis und möchte durch Einführung in die Geschichte der Eucharistie einen Beitrag zum Eucharistischen Kongreß 1960 (München) leisten. Theodor Schnitzler hat es vorzüglich verstanden, ein reiches und solides historisches Material in einer Reihe von lebendigen Bildern darzustellen, die nicht nur plastisch die vielfältigen geschichtlichen Gestalten dieses Sakramentes hervortreten lassen, sondern auch grundlegende Perspektiven für die eucharistische Frömmigkeit und die Weiterbildung der Liturgie heute andeuten. Der erste Teil des Buches befaßt sich mit dem Wachsen der heiligen Messe von der Urkirche bis zur Gegenwart. Die beiden anderen Teile zeigen die Entwicklung der Verehrung der Eucharistie und ihr verborgenes Wirken als Quelle der Kraft in den Stürmen der Kirchengeschichte. Im Anhang ist eine Begründung der Eucharistischen Kongresse von P. Rudolph von Moreau beigegeben. S. 108 oben muß es wohl heißen : « stellen » statt « stehen ihren Mann ». M. Löhrer OSB

Gräf, Hermann J., SVD : Palmenweihe und Palmenprozession in der lateinischen Liturgie. (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin, Siegburg, 5.) – Steyler Verlagsbuchhandlung, Kaldenkirchen 1959. xxiv-174 S.

Der Fortschritt der Liturgiewissenschaft und der Liturgiegeschichte – wie der Wissenschaft überhaupt – wird nicht durch große Worte und durch noch so geistreiche oder fromme Gedankengänge gefördert, sondern dadurch, daß bescheiden ein Steinchen nach dem andern zu einem immer vollkommeneren Mosaik zusammengetragen wird, – dadurch, daß die Quellen ediert und studiert werden, – dadurch, daß auf solides Quellenstudium fundierte Einzeluntersuchungen angestellt werden.

Eine solche Einzelstudie (eine Dissertation der päpstlichen Hochschule Gregoriana in Rom ?) legt G. hier vor.

Für die Palmenweihe mußte man bisher auf das noch nicht überholte zweibändige Werk von Adolf Franz zurückgreifen : Die kirchlichen Bene-

diktionen im Mittelalter (Freiburg i. Br. 1909), für die Palmenprozession bestand überhaupt keine einigermaßen umfassende Arbeit. Daraus schon erhellt der Wert der vorliegenden Studie.

Der Verf. untersucht eine Unmenge gedruckter Quellen (im Verzeichnis S. XI-XII führt er ca. 220 an) und gemäß der Übersicht S. IX-XI etwa 50 unedierte « handschriftliche Quellen » aus Florenz, Rom und Zürich (hier nur das sog. Sacramentarium Triplex und das Ende 1959 von G. Hürlimann in der Sammlung « Spicilegium Friburgense » herausg. Rheinauer Rituale Rh 114).

Auf Grund dieser fleißigen Quellenstudien zeigt G. die Entwicklung der Palmenfeier auf : Die erste Spur einer solchen Feier im Abendland findet sich im Bobbio-Missale (11). In Spanien scheint sie in der 2. Hälfte des 8. Jhs. bekannt geworden zu sein ; das erste sichere Zeugnis stammt allerdings erst aus dem 9. Jh. (15-19). In der ambrosianischen Liturgie wird sie seit dem Ende des 9. Jhs. bezeugt (26), doch dürfte die Palmenfeier am Ende des 8. Jhs. schon im größten Teil des Abendlandes verbreitet gewesen sein (34 f.).

Die « Gelasiana des 8. Jhs. » (um 800 herum) bieten nämlich eigentliche Palmenweihgebete, so z. B. das Rheinauer Sakramentar Rh 30 (die ursprüngliche « benedictio palmarum » steht auf fol. 57r-v, resp. nach der alten Paginierung auf *Seite* 118-119, nicht « fol. 118 und 118' » wie S. 28 Anm. 2 nach Franz gesagt wird, – und die erst später beigefügte « benediccio super ramos palmarum » auf fol. 26v resp. pag. 53, nicht « Bl. 53' » und wohl auch nicht « von fast gleichzeitiger Hand eingetragen », wie S. 13 Anm. 16 ebenfalls im Anschluß an Franz geschrieben steht).

Durch Beifügung von Prozessionsgesängen und Schriftlesungen wird diese Feier im 9. Jh. weiter ausgebaut und der Katechumenenmesse mit Introitus, Kollekte, Lesung, Graduale und Evangelium nachgebildet ; nachdem auch die Präfation mit dem Sanctus hinzugetreten ist, hat die Palmenfeier die Gestalt einer « missa sicca » erhalten, wie sie bis zur Erneuerung der Karwochenliturgie von 1955 bestand.

Rom selbst hat erst spät eine solche Feier übernommen. Während in den Titelkirchen wahrscheinlich gegen Ende des 10. Jhs. eine Palmenfeier bestand, wurde sie 1026 in der Vatikanischen Basilika eingeführt (137 f.). Das römisch-deutsche Pontifikale (entstanden in Mainz, Mitte 10. Jh.) hat, wie für andere Riten, auch für die Liturgie des Palmsonntags eine bedeutende Rolle gespielt ; man ist dankbar dafür, daß G. im Anhang (149-158) den Ordo dieses Pontifikale veröffentlicht.

In einem letzten Teil : « Processio in honorem Christi Regis » zeigt der Verf. den Charakter der Palmenfeier auf : die Palmenprozession ist eine feierliche Ehrung des Christus-Königs ; die Reform von 1955 hat diesen Charakter wieder neu zur Geltung gebracht, dafür die überwuchernde Palmenweihe auf ein einziges Segensgebet reduziert.

Eine Reihe Tabellen (Palmweihegebete und -Gesänge in den verschiedenen Ländern) und ein (leider etwas mageres – und auch für die relativ wenigen Stichworte nicht vollständiges) « Verzeichnis der Orts- und Personennamen » von nur zwei Seiten bilden den Abschluß der Arbeit, die trotz kleinerer – auch typographischer – Mängel eine anerkennenswerte und verdienstliche Monographie darstellt. A. Hänggi

Paschatis Sollemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrömmigkeit, hrsg. v. Balthasar Fischer und Johannes Wagner. Mit 8 Bildtafeln. – Herder, Basel-Freiburg-Wien 1959. x-372 S.

Zum 60. Geburtstag wurde J. A. Jungmann, dem hochverdienten Verfasser des klassischen Werkes über die Eucharistiefeier « Missarum Sollemnia » (4. Aufl. 1958) die Festschrift « Messe in der Verkündigung » (2. Aufl. 1953) gewidmet. Zur Feier des 70. Wiegenfestes am 16. November 1959 konnten Balth. Fischer und Joh. Wagner als Herausgeber die Beiträge von drei Dutzend Schülern und Freunden dem Jubilar als Festgeschenk überreichen. Alle Arbeiten kreisen um das zentrale Thema Ostern – und so ist der (in deutlichem Anklang an das Hauptwerk des Geehrten) gewählte Titel « Paschatis Sollemnia » gerechtfertigt und sinnvoll, – sinnvoll auch der Themenkreis : Durch und in der Messe wird der Sonntag zu « Klein-Ostern », zur wöchentlichen Feier des Heilsmysteriums durch Tod *und* Auferstehung – und einer dieser Herrentage zum Osterfest, zur Jahresfeier des Erlösungsgeheimnisses. Durch die Messe, deren Erforschung und Erklärung Jungmann die besten Kräfte und Jahre geopfert, wird das Gedächtnis dieser durch Kreuzestod *und* Auferstehung vollzogenen Heilstat gefeiert (hoc facite in meam commemorationem : die « Dimension » der Vergangenheit !) ; in ihr und durch sie wird dieses Geheimnis zur Heilsgegenwart, in welche der Gläubige hier und heute durch Mitfeier und Mahlteilnahme hineingenommen wird (manducate – bibite : die « Dimension » der Gegenwart !) und in ihr wird Vergangenheit und Gegenwart des Mysteriums auf die endzeitliche Voll-Endung beim Kommen des Herrn ausgerichtet (donec veniat : eschatologische Schau !). So ist die Messe wesentlich österliche Feier, Osterfeier : Durch sie wird die heilige Osternacht zur « mater omnium sanctarum vigiliarum » (Augustinus) und der Ostertag zum « Fest aller Feste » (festorum omnium maximum : Leo d. Gr.).

Obwohl die meisten der 36 Beiträge eine eingehende Würdigung verdienten, muß darauf im Rahmen einer knappen Besprechung verzichtet werden. Doch schon die bloße Aufzählung der Mitarbeiter und der Themen ihrer Untersuchungen läßt deutlich den Wert und die Reichhaltigkeit der Festschrift erkennen. Selbstverständlich sind nicht alle Arbeiten gleich gewichtig ; vielleicht hätte die eine oder andere sogar ausgeschaltet werden dürfen, ohne daß die hohe Qualität des Werkes Schaden genommen hätte.

Die Beiträge werden in folgende fünf Gruppen zusammengefaßt :

1. Ostertheologie (1-45).

Im 1. Artikel « Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit » stellt *K. Rahner SJ* (Innsbruck) « etwas zerknirscht » fest, daß die Dogmatik zur Zeit über das « fundamentalste Ereignis doch verhältnismäßig wenig sagt », nämlich über die Theologie der Auferstehung, – daß sie « einen großen Traktat über den Karfreitag bietet und in wenigen Zeilen mit dem Ostertag fertig wird » (1). Und doch müssen « Karfreitag und Ostern als zwei wesentlich aufeinander bezogene Aspekte eines streng einheitlichen Ereignisses des Daseins Christi » gesehen werden (7) : « Das eine und selbe, ganze Heilsereignis (wird) in heiliger Anamnese begangen » (9). – *H. Vorgrimler* (Freiburg

Br.) bespricht « Vorfragen zur Theologie des Karsamstags ». – *H. Kahlefeld* (München) untersucht « Die Oster-Evangelien. Bericht und Verkündigung », – während *A. Stenzel SJ* (Frankfurt a. M.) « Gedanken zur Tauffrömmigkeit » vorlegt, die heute gefördert werden muß (vgl. das an anderer Stelle besprochene Werk dieses Autors über die Taufe).

2. Osterfrömmigkeit der Frühzeit (49-156).

A. Kirchgässner (Frankfurt a. M.) sucht im Beitrag « Ostern, das christliche Neujahrsfest » in der Osterliturgie die den Völkern gemeinsamen Neujahrsriten (Rezitation des Schöpfungsmythos, Wiederholung eines Uropfers, Loslösungs- und Erneuerungsriten, Lebens- und Todessymbole, orgiastische Festfreude und Initiationsfeier) nachzuweisen. – Patristische Fragen behandeln *K. Baus* (Trier) : « Ostern in der Verkündigung des heiligen Augustinus » (Hauptthemen seiner Osterverkündigung : Religiöse Bedeutung der Auferstehung, sakramentales Geschehen, religiös-sittliche Lebensführung der Christen), – *F. Hofmann* (Würzburg) : « Die Osterbotschaft in den Predigten Papst Leos d. Gr. » (Ostern ist das große Erlösungsfest ; Christologie und Soteriologie sind in einer unlösbaren Einheit verbunden), – *J. Quasten* (Washington) : « Die Ostervigil im Testamentum Domini » (wichtig für die Geschichte der Taufliturgie) – und *H. Rahner SJ* (Innsbruck) : « Österliche Frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandreia » (« poetisch schwungvolle Lobpreisungen auf die Schönheit der österlichen Frühlingszeit » in den Osterfestbriefen). – *H. B. Meyer SJ* (Innsbruck) untersucht « Alkuins Kreuz- und Osterfrömmigkeit » besonders auf Grund des Akrostichon « Crux, decus es mundi » im Cod. 212 der Berner Burgerbibliothek. – Der Kunsthistoriker wird besonderes Interesse finden an der Untersuchung von *T. Bogler OSB* (Maria Laach) : « Österliche Szenen auf dem Elfenbeindeckel des Drogo-Sakramentars » und an dem hier vorgeschlagenen Rekonstruktionsversuch (7 Bildtafeln des Bandes stellen in gediegener Wiedergabe das Gesamtbild und einzelne Szenen dar). – *F. Wulf SJ* (München) legt den österlichen Gehalt der « Ostersequenzen des Notker Balbulus » dar. – Wertvoll für die Liturgiegeschichte ist der Beitrag von *B. Fischer* (Trier) : « Vom einen Pascha-Triduum zum Doppel-Triduum der heutigen Rubriken » ; es wird aufgezeigt, wie in einer bedauernswerten Entwicklung die uralte Einheit des « sacratissimum triduum crucifixi, sepulti, suscitati » (Augustinus Ep. 55, 24) (Karfreitag-Ostern) zerrissen und in ein triduum mortis (Hoher Donnerstag bis Karsamstag) und ein triduum paschae (Ostersonntag bis Dienstag) aufgespalten wurde.

3. Österliche Texte der Liturgie (159-246).

K. Gamber (Prüfening/Regensburg) bietet « Älteste Eucharistiegebete der lateinischen Osterliturgie » des Missale Gothicum und des mozarabischen Liber sacramentorum. – « Ein einzigartiges Dokument der Karsamstagliturgie » erläutert *A. Dold OSB* (Beuron), nämlich die Karsamstagslesungen des von ihm 1936 herausgegebenen Palimpsest-Lektionars (« Texte und Arbeiten », Heft 26-28). – *J. Pascher* (München) : « Die Responsorien der Matutin in der Osterwoche » weist die Priorität der römischen Ordnung nach. –

W. Dürig (Freiburg Br.) studiert « Die Typologie der Osterwoche im jüngern Freisinger Benediktionale » – und *P.-M. Gy OP* (Paris) « Die Segnung von Milch und Honig in der Osternacht » –, während *E. J. Lengeling* (Münster) in einem überaus reich dokumentierten Artikel « Unbekannte oder seltene Ostergesänge aus Handschriften des Bistums Münster » – und *H.-J. Schulz* (Aachen) das Thema : « Der österliche Zug im Erscheinungsbild byzantinischer Liturgie » untersuchen.

4. *Osterbrauchtum* (249-274).

Joh. Baur (Brixen) : « Ostern im Südtirol vor vierhundert Jahren » berichtet über die Gebräuche der Heiligen Woche in der Heimat des Jubilars. – *C. Maier* (Horben) zeigt Sinn und Bedeutung « österlichen Brauchtums im Dorf » auf. – Der Kölner Liturgiker *T. Schnitzler* weist in seinem Beitrag : « Osterei und Osterhase. Hinweise auf Ergebnisse und Aufgaben der Brauchtumsforschung » nach, daß « Osterei und Osterhase ihren letzten Ursprung im liturgischen Brauchtum » haben, nämlich in der österlichen Segnung der Speisen (Osterlamm, Laktizinien ...) und der Eulogien (Segensbrote mit Bildern von Symboltieren).

5. *Osterfrömmigkeit heute* (277-353).

Die Beiträge dieses letzten Teiles dienen besonders dem persönlichen Frömmigkeitsstreben (so die drei Betrachtungen : « Österliche Medidation » von *Bischof Paulus Rusch*, Innsbruck, – « Ostergeschehen und Meßfeier » von *Weihbischof Josef Maria Reuss*, Mainz, und « Die Osterfeier der bedrängten und getrosten Gemeinde des Herrn » von *G. R. Aufderbeck*), der Seelsorge, der Pastoralliturgie und der Glaubensverkündigung : *T. Gunkel* (Leipzig), « Vom österlichen Sinn des Dies Dominica », – *J. Goldbrunner* (Berlin), « Ein Weg zur Mitfeier der Gemeinde in der Osternacht », – *F. X. Arnold* (Tübingen), « Regenerative Erneuerung der Osterpredigt im Geist des christlichen Altertums », – *F. Kolbe* (Gescher), « Ostern und die Fastenpredigt », – *F. Schreibmayr* (München), « Tod und Auferstehung des Herrn in eschatologischer Sicht », – *K. Tilmann* (München), « Ostergottesdienst mit Kindern », – *B. Löwenberg* (Erfurt), « Zum Verkündigungsgehalt des deutschen Osterliedes ». – Die beiden letzten Artikel behandeln Fragen der Kunst (*T. Filthaut*, Münster, « Die Auferstehungsbotschaft und die kirchliche Kunst der Gegenwart ») und der Mission (*J. Hofinger SJ*, « Österliche Missionsseelsorge »).

Das Werk wird abgeschlossen mit einem Nachwort von *J. Wagner* (Trier), « Über die Erneuerung der Heiligen Woche und einige Hoffnungen, die sie geweckt hat », mit dem Verzeichnis der Schriften J. A. Jungmanns (seit 1950) und einem Register (Schriftstellen, Namens- und Sachverzeichnis).

Der Prospekt des Verlages hat nicht unrecht, wenn er sagt, daß « aus diesem Sammelwerk mehr geworden ist als eine Festschrift. Sie ist ein Handbuch zur liturgisch-pastoralen Behandlung des Osterfestes und der Karwoche ». Sicher : Das Werk ist ein prächtiges und wertvolles Geburtstagspräsent, das den Gefeierten, die Gratulanten, den Verlag – und last not least die beiden Herausgeber ehrt !

A. Hänggi

BIBLIOGRAPHIE

(abgeschlossen : 31. Mai 1960)

A. Eingesandte Bücher

9171 *Bulletin de la Société internationale pour l'étude de la Philosophie médiévale* (S. I. É. P. M.) 1, 1e année, 1959. – Secrétariat de la S. I. É. P. M., Louvain 1959. 126-12 p. (2 $)

9172 *In Benedictione Memoria.* Gesammelte Aufsätze zur Hundertjahrfeier der Kölner Provinz der Redemptoristen, hrsg. vom Ordensseminar Geistingen. – Hofbauer-Verlag, Bonn 1959. 312 S. u. 12 S. Bildanhang.

9173 *Lexikon der Marienkunde,* hrsg. v. K. Algermissen, L. Böer, G. Englhardt, M. Schmaus, J. Tyciak. 5. Lieferung [Beweinung Christi – Brüder u. Schwestern Jesu]. – Pustet, Regensburg 1960. Sp. 769-960. (kart. Subskr. 9.50 DM)

9174 *Maria et Ecclesia.* Acta Congressus mariologici-mariani in Civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati. Vol. II : De munere et loco quem tenet Beata Virgo Maria in Corpore Christi mystico. Relationes sessionum generalium. – III : De parallelismo Mariam inter et Ecclesiam. – IV : Cooperatio B. V. Mariae et Ecclesiae ad Christi redemptionem. – VIII : Maria et vita Ecclesiae eucharistica. – Academia mariana internationalis, Romae 1959-60. xi-487, viii-660, xi-538, viii-136 p.

9175 *One Fold.* Essays and documents to commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave 1908-1958, edited by Edward F. Hanahoe SA, Titus F. Cranny SA. – Chair of Unity Apostolate, Franciscan Friars of the Atonement, Graymoor, Garrison, New York 1959. 384 p. (geb. 6.50 $)

9176 *Philosophie und christliche Existenz.* Festschrift für Heinrich Barth zum 70. Geburtstag am 3. Februar 1960, hrsg. v. Gerhard Huber. – Helbing & Lichtenhahn, Basel 1960. 261 S. (geb. 26 Fr.)

9177 *Studies in Medieval Thought,* vol. II (1959), edit. by The Japanese Society of Medieval Philosophy. – The Philosophical Seminar, Faculty of Letters, University Tōkyō (Japan). 183 p. (300 yen)

9178 Al Ghasali : Das Elixier der Glückseligkeit. Aus den persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen v. Hellmut Ritter. (Diederichs Taschenausgaben, 18.) – Diederichs, Düsseldorf-Köln 1959. 225 S. (geb. 10.80 DM)

9179 Arntz, Joseph Theodorus Clemens, OP : De Liefde in de Ontologie van J. P. Sartre. L'amour dans l'ontologie de J. P. Sartre. (Diss. phil. Nijmegen.) – Janssen, Nijmegen 1960. 350 p.

9180 Aurelius AUGUSTINUS : Enchiridion de Fide, Spe et Caritate. Handbüchlein über Glaube, Hoffnung und Liebe. Text u. Übersetzung m. Einleitung u. Kommentar hrsg. v. Joseph BARBEL. (Testimonia, Schriften der altchristlichen Zeit, Bd. I.) – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 256 S. (geb. 19.80 DM)

9181 BEGEMANN, Robert : Das große Spiel. Besinnung auf das Leben mit Gott. – Herder, Wien 1960. 114 S. (geb. 40 öS)

9182 BIEMEL, Walter : Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst. (Kantstudien, Ergänzungshefte, 77). – Universitätsverlag, Köln 1959. 200 S. (kart. 20 DM)

9183 BIGI, Vincenzo Cherubino, OFM : La dottrina della sostanza in San Bonaventura. Un'indagine sui testi. [phil. Diss. Fribourg : Teildruck d. 1. Teiles : Il termine e il concetto di sostanza, come risulta dalla discussione dei termini e concetti sinonimi e apparentati.] Sonderdruck aus : Studi Francescani 56 (1959). 67 p.

9184 BISER, Eugen : Der Sinn des Friedens. Ein theologischer Entwurf. – Kösel, München 1960. 243 S. (geb. 14.80 DM)

9185 BOUYER, Louis : Le sens de la vie sacerdotale. – Desclée, Tournai 1960. 201 p.

9186 CAMPANELLA, Tommaso : Il peccato originale. Inediti. Theologicorum liber XVI. Testo critico e traduzione a cura di Romano AMERIO. (Edizione nazionale dei classici del pensiero italiano, Serie II, 12.) – Centro internazionale di Studi umanistici, Roma 1960. 169 p.

9187 COLSON, Jean : La fonction diaconale aux origines de l'Eglise. (Textes et Etudes théologiques.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1960. 152 p. (90 f. b.)

9188 CRISTIANI L. : Présence de Satan dans le monde moderne. – Editions France-Empire, Paris 1959. 318 p.

9189 DEBONGNIE, Pierre, CSsR : La grande Dame du pur amour Sainte Catherine de Gênes (1447-1510). Vie et doctrine et Traité du purgatoire. Introduction, traduction et notes. – Les Etudes Carmélitaines, Desclée de Brouwer, [Bruges] 1960. XXIII-223 p. (180 f. b.)

9190 DOMS, Herbert : Dieses Geheimnis ist groß. Eine Studie über theologische und biologische Sinnzusammenhänge. – Verlag Wort und Werk, Köln [1960]. 121 S.

9191 DURRWELL, F. X. : Die Auferstehung Jesu als Heilsmysterium. Eine biblisch-theologische Untersuchung. – Otto Müller, Salzburg 1958. 437 S. (geb. 117 öS) [Originaltitel : « La résurrection de Jésus, mystère de salut. » Übers. v. Emil KRETZ.]

9192 DYCK, Martin : Novalis and Mathematics. A study of Friedrich v. Hardenberg's fragments on mathematics and its relation to magic, music, religion, philosophy, language, and literature. (University of North-Carolina Studies in the germanic languages and literatures, Nr. 27). – University of North Carolina Press, Chapel Hill 1960. 109 p. ($ 3.50)

9193 EICHENSEER, Caelestis, OSB : Das Symbolum apostolicum beim Heiligen Augustinus. Mit Berücksichtigung des dogmengeschichtlichen Zusammenhangs. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, begründet u. geleitet v. Heinrich Suso BRECHTER, Erzabt von St. Ottilien, 4. Bd.) – Eos Verlag der Erzabtei St. Ottilien, 1960. XXIII-501 S. (geb. 45 DM)

9194 Eijkenboom, C. J., SJ : Het Christus-Medicus-motief in de preken van Sint Augustinus. – Van Gorkum, Assen 1960. xxiii-237 S. (geb. 16.50 Hfl)

9195 Favre, Pierre (Bienheureux) : Memorial. Traduit et commenté par Michel de Certeau SJ. (Collection Christus, Textes, N° 4.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1960. 457 p. (190 f. b.)

9196 Flach, Werner : Negation und Andersheit. Ein Beitrag zur Problematik der Letztimplikation. – E. Reinhardt, München-Basel 1959. 80 S. (kart. 6.80 Fr.)

9197 Fortin, E. L. : Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident. – Etudes Augustiniennes, Paris 1959. 209 p.

9198 Frisque, Jean : Oscar Cullmann. Une théologie de l'histoire du salut. (Cahiers de l'actualité religieuse, 11.) – Casterman, [Tournai] 1960. 279 p. (135 f. b.)

9199 Gilson, Etienne : Elements of Christian Philosophy. – Doubleday, New York 1960. 358 p.

9200 González Caminero, Nemesius, SJ : Historia philosophiae, I : Philosophia antiqua, prima pars : Cyclus colonialis et cyclus atheniensis (saec. VII-IV a. Ch.). Ad usum auditorum. – Universitas Gregoriana, Romae 1960. 370 p. (2200 l)

9201 Guennou, Jean : La couturière mystique de Paris. – Editions du Cerf, Paris 1959. 310 p. (13.20 NF)

9202 Gutwenger, Engelbert, SJ : Bewußtsein und Wissen Christi. Eine dogmatische Studie. – Rauch, Innsbruck 1960. 200 S. (96 öS, 16 Fr)

9203 Häring, Bernhard : Christ in einer neuen Welt. Lebensgestaltung aus dem Glauben. – Wewel, Freiburg Br. 1960. 448 S. (geb. 13.85 DM)

9204 Héring, Jean : Le royaume de Dieu et sa venue. Etude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul. Nouvelle édition, revue et augmentée. – Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1959. 294 p. (12.50 Fr.)

9205 Héris, Ch.-V., OP : Le mystère de Dieu. 2e édit. (Collection « Lumière de la Foi ».) – Les Editions du Cerf, Paris 1960. 299 p. (10.50 NF)

9206 Hessen, Johannes : Wissen und Glauben. (Glauben und Wissen, Nr. 20.) – Ernst Reinhardt, München-Basel 1959. 48 S. (kart. 2.80 DM)

9207 von Hildebrand, Dietrich : Christliche Ethik. – Patmosverlag, Düsseldorf 1959. 560 S. (geb. 24 DM) [Originaltitel : « Christian Ethics », New York 1952. Deutsche Ausgabe besorgt v. Karla Mertens.]

9208 Hödl, Ludwig : Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt, 1. Teil : Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie u. Theologie d. Mittelalters, Bd. XXXVIII, Heft 4.) – Aschendorff, Münster 1960. xxvii-398 S. (kart. 34 DM)

9209 Holl, Adolf : Augustins Bergpredigtexegese nach seinem Frühwerk De Sermone Domini in Monte libri duo. – Herder, Wien 1960. 74 S. (kart. 50 öS)

9210 HÖNIGSWALD, Richard : Schriften aus dem Nachlaß, Bd. I : Vom erkenntnistheoretischen Gehalt alter Schöpfungserzählungen. Im Auftrag des Hönigswald-Archivs hrsg. v. Gerd WOLANDT. – Kohlhammer, Stuttgart 1957. 191 S. (kart. 18 DM)

9211 HOSSFELD, Paul : Ein Weg zur Selbstformung. – Henn, Ratingen 1959. 80 S.

9212 HUBER, Gerhard : Menschenbild und Erziehung bei Martin Buber. (Kultur- und staatswissenschaftliche Schriften der ETH, H. 108.) – Polygraphischer Verlag, Zürich 1960. 32 S. (br. 3.80 Fr.)

9213 JIMÉNEZ URRESTI, Teodoro Ign. : Estado e Iglesia. Laicidad y Confesionalidad del Estado y del Derecho. – Edit. del Seminario, Vitoria 1958. XXXI-491 p.

9214 JIMÉNEZ URRESTI, Teodoro Ign. : Estado e Iglesia en Carlos Barth. – Sep.-Druck aus : Revista española de derecho canonico 14 (1959) 357-391.

9215 JULIANA VON NORWICH : Eine Offenbarung göttlicher Liebe. Kürzere Fassung der sechzehn Offenbarungen der göttlichen Liebe hrsg. und aus der Handschrift des 15. Jahrhunderts übertragen von Sr. Anna Maria REYNOLDS CP. – Herder, Freiburg 1960. 151 S. (geb. 7.80 DM) [Originaltitel : « A Shewing of God's love », London 1958. Deutsche Übertrag. v. Ellen von SOMMER-VON SECKENDORFF.]

9216 JUNGMANN, Josef Andreas, SJ : Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart. Studien und Vorträge. – Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1960. VIII-560 S. (geb. 150 öS, 25 Fr. / DM)

9217 JUNGMANN, Josef Andreas, [SJ] : Symbolik der katholischen Kirche. Mit Anhang : Symbolik des katholischen Kirchengebäudes v. Ekkart SAUSER. (Symbolik der Religionen, hrsg. v. Ferdinand HERRMANN, VI.) – Hiersemann, Stuttgart 1960. 100 S. (kart. 19 DM)

9218 KAUSEN, Rudolf : Wege zur Einheit in der Tiefenpsychologie. (Glauben und Wissen, Nr. 22.) – Ernst Reinhardt, München-Basel 1959. 56 S. (kart. 3.40 Fr.)

9219 KEILBACH, Wilhelm : Einübung ins philosophische Denken. – Hueber, München 1960. 180 S. (geb. 9.80 DM)

9220 KOHLHAAS, Radbert, OSB : Jakobitische Sakramententheologie im 13. Jahrhundert. Der Liturgiekommentar des Gregorius Barhebraeus erstmals hrsg. u. erläutert. (Liturgiewissenschaftliche Quellen u. Forschungen, Heft 36. – Aschendorff, Münster 1959. XII-118 S. (kart. 12.50 DM)

9221 KÖLBEL, Gerhard : Über die Einsamkeit. Vom Ursprung, Gestaltwandel und Sinn des Einsamkeitserlebens. – Ernst Reinhardt, München-Basel 1960. 248 S. (geb. 14 Fr.)

9222 KRÄMER, Karl Fr. : Gott unser Heil nach dem Zeugnis der Bibel. Altes Testament. (Herder-Bücherei, Dünndruckausgaben, Bd. D 4.) – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960. 287 S.

9223 KÜNG, Hans : Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit. – Herder, Wien-Freiburg-Basel 1960. 250 S. (geb. 13.40 Fr.)

9224 LA BONNARDIÈRE, A.-M. : Biblia Augustiniana. A. T. II : Livres historiques. – Etudes Augustiniennes, Paris 1960. 172 p.

9225 LAPORTE, Jean, OSB : Le Pénitentiel de Saint Colomban. Introduction et édition critique. (Monumenta christiana selecta, Dossiers et textes d'étude, vol. IV, N. 228.) – Desclée, Tournai [1928]. 112 p.

9226 Lebacqz, Joseph, SJ : Libre arbitre et jugement. (Museum Lessianum, sect. philosoph., 47.) – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1960. 165 p. (120 fr. b.)

9227 Moretti, Girolamo M. : Die Heiligen und ihre Handschrift. – Kerle, Heidelberg 1960. 255 S. (geb. 22.50 DM) [Originaltitel : « I santi dalla scrittura ». Padova. Übers. v. Hermann Bruckner.]

9228 Müller-Lauter, Wolfgang : Möglichkeit und Wirklichkeit bei Martin Heidegger. – de Gruyter, Berlin 1960. vii-107 S. (geb. 14 DM)

9229 von Nell-Breuning, Oswald : Kapitalismus und gerechter Lohn. (Herder-Bücherei, Bd. 67.) – Herder, Freiburg i. Br. 1960. 192 S. (2.20 DM)

9230 Nicolas, Marie Joseph, OP : L'Eucharistie. (Je sais – je crois, Encyclopédie du catholique au XXe siècle, 52.) – Fayard, Paris 1959. 123 p. (350 f. f.)

9231 O'Meara, John J. : Porphyry's Philosophy from Oracles in Augustine. – Etudes Augustiniennes, Paris 1959. ii-184 p.

9232 van den Oudenrijn, Marcus Antonius, OP : Linguae Haicanae Scriptores Ordinis Praedicatorum Congregationis Fratrum Unitorum et FF. Armenorum Ord. S. Basilii citra mare consistentium quotquot huc usque innotuerunt. – Francke, Bern-München 1960. 336 S. (geb. 62.50 Fr.)

9233 Petruzzellis, Nicola : Meditazioni critiche. – Libreria scientifica editrice Napoli 1960. 341 p. (3000 l)

9234 Pieper, Josef : « Scholastik ». Gestalten und Probleme der mittelalterlichen Philosophie. – Kösel, München 1960. 254 S. [9.80 DM]

9235 Rahner, Karl : Ecrits théologiques, Tome II : L'appartenance à l'Eglise d'après la doctrine de l'Encyclique « Mystici Corporis Christi ». Piété personnelle et piété sacramentelle. Trad. par Robert Givord. Vérités oubliées sur le sacrement de pénitence. Trad. par Henri Declève, SJ. (Textes et Etudes théologiques.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1960. 198 p. (96 f. b.) – [Originaltitel : « Schriften zur Theologie », II. Einsiedeln 1955.]

9236 Renié J., SM : Manuel d'Ecriture Sainte, Tome IV : Les Evangiles. 5e édit. revue et corrigée. – Vitte, Lyon 1956. 795 p.

9237 Rétif, André - Paul Lamarche : Das Heil der Völker. Israels Erwählung und die Berufung der Heiden im Alten Testament. (Die Welt der Bibel, Kleinkommentare zur Hl. Schrift, 9.) – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 109 S. (kart. 4.80 DM) [Originaltitel : « Le salut des Nations, universalisme et perspectives missionnaires dans l'Ancien Testament ». Deutsche Bearbeitung v. Johanna Evang. Guntli OSB.]

9238 Rovira Belloso, José M. : La visión de Dios según Enrique de Gante. (Colectanea San Paciano, Ser. teológ. VII.) – Editorial Casulleras, Barcelona 1960. 264 p.

9239 Schaffner, Otto : Christliche Demut. Des Hl. Augustinus Lehre von der Humilitas. (Cassiciacum. Eine Sammlung wissenschaftlicher Forschungen über den hl. Augustinus und den Augustinerorden sowie wissenschaftlicher Arbeiten von Augustinern aus anderen Wissensgebieten, Bd. XVII.) – Augustinus-Verlag, Würzburg 1959. 327 S. (kart. 18 DM)

9240 Schelkle, Karl Hermann : Die Gemeinde von Qumran und die Kirche des Neuen Testamentes. (Die Welt der Bibel, 8.) – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 114 S. (4.80 DM)

9241 Schering, Ernst : Mystik und Tat. Therese von Jesus, Johannes vom Kreuz und die Selbstbehauptung der Mystik. – E. Reinhardt, München-Basel 1959. 356 S. (geb. 21 Fr.)

9242 Schilpp, Paul Arthur : Kant's pre-critical Ethics. Second Ed. – Northwestern University Press, Evanston (Illinois) 1960. xviii-199 p. (geb. 6.75 $)

9243 Schmidt, Hermanus A. P., SJ : Introductio in liturgiam occidentalem. Cum praefatione Em. Jacobi S. R. E. Cardinalis Lercaro. – Herder, Romae-Friburgi Brisg.-Barcinonae 1960. xii-850 p. (br. 4500 l)

9244 Schnitzler, Theodor : Eucharistie in der Geschichte. Ein kirchen- und liturgiegeschichtliches Werkbuch. – Bachem, Köln 1960. 153 S. (kart. 3.80 DM)

9245 Schwegler, Theodor : Die biblische Urgeschichte im Lichte der Forschung. – Anton Pustet, München 1960. 252 S. (geb. 15.80 DM)

9246 Semmelroth, Otto, SJ : Ich glaube an die Kirche. Erwägungen über das gottmenschliche Geheimnis der Kirche. – Patmosverlag, Düsseldorf 1959. 120 S. (geb. 7.80 DM)

9247 Serouet, Pierre : De la vie dévote à la vie mystique. Sainte Thérèse d'Avila, Saint François de Sales. – Les Etudes Carmélitaines, Desclée de Brouwer, [Bruges] 1958. 446 p. (180 f. b.)

9248 Stallmach, Josef : Dynamis und Energeia. Untersuchungen am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit. (Monographien zur philosophischen Forschung, begr. v. Georgi Schischkoff, Bd. XXI.) – Hain, Meisenheim am Glan 1959. 246 S. (geb. 24 DM)

9249 Stricher, Julien, CSsR : Le vœu du sang en faveur de l'Immaculée Conception. Histoire et bilan théologique d'une controverse. 2 vol. (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, Textus et Disquisitiones. 9.) – Academia mariana internationalis, Romae 1959. xxii-275, xii-280 p.

9250 Stupperich, Robert : Melanchthon. (Sammlung Göschen, 1190.) – de Gruyter, Berlin 1960. 139 S. (br. 3.60 DM)

9251 This, Bernard : La psychanalyse, science de l'homme-en-devenir .– Casterman, [Tournai] 1960. 313 p. (105 f. b.)

9252 St. Thomas d'Aquin : Somme théologique. L'œuvre des six jours. Ia, questions 65-74. Traduction française, notes et appendices par H. D. Gardeil OP. (Editions du Cerf.) – Desclée, Paris-Tournai 1960. 335 p. (8.10 NF)

9253 St. Thomas d'Aquin : Somme théologique. L'Eucharistie, Tome Ier : 3a, questions 73-78. Traduction française par A. M. Roguet OP. (Editions du Cerf.) – Desclée, Paris-Tournai 1960. 444 p. (9.90 NF)

9254 Saint Thomas Aquinas : Treatise on Separate Substances. Translated from a newly-established Latin text based on 12 mediaeval manuscripts, with Introduction and notes by Francis J. Lescoe. – Saint Joseph College, West Hartford (USA) [1959]. x-138 p. (2 $)

9255 Thomas von Kempen : Vier Bücher von der Nachfolge Christi. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen v. Bischof Johann Michael Sailer, erneuert von Hubert Schiel. (Herder-Bücherei, Dünndruckausgaben, Bd. D 3.) – Herder, Basel-Freiburg-Wien 1960. 288 S.

9256 Tresmontant, Claude : Essai sur la connaissance de Dieu. – Editions du Cerf, Paris 1959. 215 p. (9.60 NF)

9257 Tschudy, Abt Raimund : Die Benediktiner. (Orden der Kirche, hrsg. v. Dominikus Planzer OP, Band 4.) – Paulusverlag, Freiburg Schw. 1960. 281 S. (geb. 9.80 Fr.)

9258 Tyrrell, George : Das Christentum am Scheideweg. Eingeleitet und übersetzt von Ernst Erasmi. Zum 50. Todestag George Tyrrells (15. Juli 1909) hrsg. v. Friedrich Heiler. – Ernst Reinhardt, München-Basel 1959. 191 S. [Originaltitel : « Christianity at the Cross-Roads ».]

9259 Versfeld, Martin : The Mirror of Philosophers. – Sheed and Ward, London-New York 1960. x-301 p. (geb. 21 s)

9260 de Vitoria, Francisco, OP : De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1. Introd. y edic. de Cándido Pozo SJ. (Arch. Teol. Gran. 20 (1957) 307-426).– Facultad de Teología, Granada 1959. 120 p.

9261 Wagner, Fritz : Moderne Geschichtsschreibung. Ausblick auf eine Philosophie der Geschichtswissenschaft. (Erfahrung und Denken, Bd. 4.) – Duncker & Humblot, Berlin 1960. 127 S. (br. 12 DM)

9262 Wagner, Hans : Philosophie und Reflexion. – E. Reinhardt, München, Basel 1959. 423 S. (geb. 30 Fr.)

9263 Walz, Angelus, OP : Wahrheitskünder. Die Dominikaner in Geschichte und Gegenwart. 1206-1960. – Ludgerus-Verlag, Essen 1960. 188 S. (kart. 9.60 DM)

9264 Weischedel, Wilhelm : Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge. – de Gruyter, Berlin 1960. 286 S. (geb. 24 DM)

9265 von Wiese, Leopold : Soziologie. Geschichte und Hauptprobleme. 6. Aufl. (Sammlung Göschen, Bd. 101.) – de Gruyter, Berlin 1960. 175 S. (br. 3.60 DM)

9266 Witt-Hansen, Johannes : Exposition and critique of the conceptions of Eddington concerning the Philosophy of Physical Science. – Gads Forlag, Copenhagen 1958. 125 p.

9267 Wood, Alan : Bertrand Russell, Skeptiker aus Leidenschaft. – Ott, Thun 1959. 323 S. (geb. 15.50 Fr.) [Originaltitel : « Bertrand Russell, the passionate Sceptic ». London 1957.]

9268 von Xylander, Ernst : Vom Umgang mit sich selbst. Anleitung zum Wünschen und Wollen. – Ernst Reinhardt, München-Basel 1958. 239 S. (geb. 12 Fr.)

9269 Zakarias, Hanna : De Moïse à Mohammed, Tome I : 1. Conversion de Mohammed au judaïsme, 2. les enseignements à Mohammed du rabbin de La Mecque. – Tome II : 3. Composition et disparition du Coran arabe original et primitif, 4. Lutte du rabbin de La Mecque contre les idolâtres et les chrétiens. – Chez l'auteur, Cahors (Lot, France) 1955. 355, 336 p.

9270 Zender, Matthias : Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung. Mit 30 Karten u. 25 Abbildungen. (Veröffentlichung des Instituts f. geschichtliche Länderkunde der Rheinlande an der Universität Bonn.) – Rheinland-Verlag, Düsseldorf 1959. 256 S. (br. 36 DM)

B. Zeitschriften und Sammelwerke

Festschr. H. Barth = Philosophie u. christliche Existenz [9176]
ME = Maria et Ecclesia II-IV, VIII [9174]

I. PHILOSOPHIE

Allgemeines: s. a. 9689 (Philos.: Bergson).

9271 MONTAGNES B.: Bulletin de philosophie. RSPT 44 (1960) 350-373.

9272 BOGLIOLO L.: « Un avvenimento filosofico »: La pubblicazione dell' « Encyclopedia filosofica ». Sal 22 (1960) 114-117. [zu 5190, 5616.]

9273 VAN HAECHT L.: Le langage de la philosophie. RPL 58 (1960) 135-164.

9274 THONNARD F.-J., AA: La philosophie et sa méthode rationnelle en augustinisme. REA 6 (1960) 11-30.

9275 FONT PUIG P.: El sistema tomista como dechado doctrinal. EFil 8 (1959) 453-458.

9276 BRAUN G.: Philosophia negativa auf den Stufen des Wissens. KS 51 (1959-60) 338-348. [zu: J. MARITAIN, Die Stufen des Wissens. Mainz 1955.]

9277 AUBENQUE P.: Philosophie et idéologie. AdP 22 (1959) 483-520.

9278 OEDINGEN K.: Über die Grenzen der Philosophie. TP 21 (1959) 720-736. [zu D. M. DE PETTER: 7635.]

9279 DE PETTER D. M., OP: Over de grenzen en de waarde van het begrippelijk kennen. Kanttekeningen bij « Über die Grenzen der Philosophie » von Dr. K. Oedingen. TP 21 (1959) 737-744. [zu 9278]

9280 GONZALO CASAS M.: Vida y quehacer de la filosofía. Sapt 14 (1959) 269-275.

9281 SCHILPP A.: The abdication of philosophy. KS 51 (1959-60) 480-495.

9282 PIEMONTESE F.: Sul concetto di filosofia cristiana. Sal 22 (1960) 107-113.

9283 JASPERS K.: Der philosophische Glaube angesichts der christlichen Offenbarung. *Festschr. H. Barth* (1960) 1-92.

9284 BARTH K.: Philosophie und Theologie. *Festschr. H. Barth* (1960) 93-106.

9285 BRUNNER F.: De l'unité de la vérité. *Festschr. H. Barth* (1960) 131-165. [Glauben u. Wissen]

9286 BRUNNER E.: Christlicher Glaube und Philosophie der Existenz. *Festschr. H. Barth* (1960) 119-130.

9287 LEENHOUWERS A.: De existentiële verhouding tussen geloof en philosophie volgens Peter Wust. TP 21 (1959) 681-719

9288 VERDE F. M., OP: Filosofia e storia della filosofia. Sapz 12 (1959) 573-592. [zu: E. GARIN, La Filosofia come sapere storico. Bari 1959.]

Logik:

9289 GRAYEFF F.: The relation of transcendental and formal logic. KS 51 (1959-60) 349-352.

9290 PHILLIPS J. A. : An interpretation of logical formulas. Theor 25 (1959) 158-172.

9291 WEISSMANN H. A. : Über die Antinomien der Logik und Mengenlehre. KS 51 (1959-60) 446-460.

9292 RESCHER N. : Choice without preference. A study of the history and of the logic of the problem of « Buridan's Ass ». KS 51 (1959-60) 142-175.

9293 JUHOS B. : Über die Definierbarkeit und empirische Anwendung von Dispositionsbegriffen. KS 51 (1959-60) 272-284.

9294 SIMON Y. R. : On order in analogical sets. NS 34 (1960) 1-42.

9295 JORGENSEN J. : Towards a theory of inference. Theor 25 (1959) 123-147.

9296 MC ARTHUR R. : A note on demonstration. NS 34 (1960) 43-61.

9297 GONZÁLEZ A., OFM : The theory of assertoric consequences in Albert of Saxony. FStudies 18 (1958) 290-354 ; 19 (1959) 13-114.

Naturphilosophie : s. a. 9640 (Natur : Cicero).

9298 BOLZÁN J. E. : Boletín de filosofía de la ciencias. Sapt 14 (1959) 295-298.

9299 FARIAS D. : Linee d'indagine per la filosofia della natura. RFN 51 (1959) 419-435.

9300 TODESCHINI M. : Crisi, riforma ed unificazione delle scienze fisiche. Sapt 28 (1960) 225-264.

9301 MAIER A. : « Ergebnisse » der spätscholastischen Naturphilosophie. Sch 35 (1960) 161-187.

9302 BÜCHEL W., SJ : Physische Notwendigkeit und physische Gewißheit. Sch 35 (1960) 188-208.

9303 NICOLLS W. H. : Physical laws and physical miracles. ITQ 27 (1960) 49-56.

9304 CRESCINI A. : L'antinomia della fisica moderna. RFN 52 (1960) 11-28.

9305 SOCCORSI F., SJ : L'empirico e il razionale nella fisica. Contro un estremismo razionalista. CC 111 II (1960) 385-397.

9306 CADIN F. : Heidsieck e la dottrina bergsoniana dello spazio. RFN 51 (1959) 529-534. [zu : F. HEIDSIECK, Henri Bergson e la notion d'espace. Paris 1957.]

9307 OTTAVIANO C. : Crolla l'idolo einsteiniano. Soph 28 (1960) 213-217.

9308 DELL'ORO A. M. : Le forme dell' energia. Soph 28 (1960) 218-224.

9309 DUBOIS J., OP : Signification ontologique de la définition aristotelicienne du temps. A propos d'une interprétation récente selon l'esprit de Plotin. RT 60 (1960) 38-79. [zu : J. MOREAU, Le temps selon Aristote. RPL 46 (1948) 57-84, 245-274.]

9310 DES LAURIERS M. L. G., OP : « L'universo » dal punto di vista cosmologico. Sapz 12 (1959) 529-555.

9311 GIARDINI F., OP : La struttura dell'ordine cosmico. Ang 37 (1960) 19-52.

9312 PEREGO A., SJ : Origine ed evoluzione dell' universo. DT 63 (1960) 101-102. [zu V. ARCIDIACONO SJ., Come si evolvono i cieli. Origine ed evoluzione dell' universo. Messina 1958.]

9313 DÚE ROJO A., SJ : Evolución cósmica. Pens 16 (1960) 41-48.

9314 East S.-P. : De la méthode en biologie selon Aristote. LTP 14 (1958) 213-235.

9315 Royce J. E., SJ : Life and living beings. MS 37 (1959-60) 213-231.

9316 Rubio J., SJ : En el centenario de « El origen de la especies ». Pens 16 (1960) 81-95. [Bibliographie : S. 92-95]

9317 Szebenyi A. : Eine moderne Auffassung der Evolution. Or 24 (1960) 41-43, 51-53.

9318 Haas A., SJ : Der Mensch, Zielgestalt der Evolution. SZ 85 (1959-60) 424-433.

9319 Gutierrez G., OP : Reflexiones filosóficas en torno al origen del primer cuerpo humano. EFil 19 (1959) 419-433.

Psychologie:

9320 Pohier J. M., OP : Psychologies modernes et anthropologie chrétienne. A propos de quelques ouvrages récents. RSPT 44 (1960) 51-80. [zu : E. de Greeff (6179) - C. Baudouin (4436) - R. le Troquer, Homme, qui suis-je ? Paris 1957.]

9321 Ströker E. : Zur gegenwärtigen Situation der Anthropologie. KS 51 (1959-60) 461-479. [Literaturbericht]

9322 Bracken H. M. : Berkeley on the immortality of the soul. MS 37 (1959-60) 197-212. [Forts. v. 8835]

9323 Smith J. E. : Knowledge of selves and the theory of interpretation. KS 51 (1959-60) 315-321.

9324 Wolff E. : D'un progrès dialectique dans la pensée de Bergson : changement, mémoire, durée. AdP 22 (1959) 521-528.

9325 Sánchez-Ruiz J. M. : El amor en el Tomismo : Ensayo sobre la metafísica tomista del amor. Sal 22 (1960) 3-55.

9326 Székely L. : The problem of experience in the Gestalt Psychology. Theor 25 (1959) 179-186.

9327 Martinez E., OP : Teoría de Igor A. Caruso sobre la persona en la psicología profunda. EFil 8 (1959) 313-358.

9328 Badin P. : Quelques notions de psychologie des groupes. VSs 13 (1960) 65-80.

Metaphysik – Ontologie : s. a. 9466 (Sein u. Wesenheit : Christus).

9329 Narciso I., OP : Per una ontologia fondamentale. Sapz 12 (1959) 599-603. [zu : I. Mancini, Ontologia fondamentale. Brescia 1958.]

9330 Robert J.-D., OP : La synthèse métaphysique de saint Thomas. NRT 82 (1960) 132-140.

9331 Oeing-Hanhoff L. : Descartes und das Problem der Metaphysik. zu F. Alquiés Descartes-Interpretation. KS 51 (1959-60) 196-217. [zu : F. Alquié, La découverte metaphysique de l'homme chez Descartes. Paris 1950.]

9332 Kultgen J. H. : The « future metaphysics » of Peirce and Whitehead. KS 51 (1959-60) 285-293.

9333 Di Napoli G. : Essere e dramma. RFN 51 (1959) 381-418.

9334 Hengstenberg H.-E. : Was ist ontologische Konstitution ? Ein Beitrag zur Bestimmung der Sinnhaftigkeit des Seienden. WW 23 (1960) 25-53.

9335 Composta D., SDB : Intuizione ed essere in Aristotele. DT 63 (1960) 66-79.

9336 Derisi O. N. : Reflexiones acerca del sentido del « esse » en santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la Escolástica y en Heidegger. Sapt 14 (1959) 289-292.

9337 Bergenthal F. : Wie ist die Frage nach der Möglichkeit selbst möglich. Der transzendentale Gedanke in Versagen und Bewährung. PJ 67 (1959) 222-240.

9338 Clarke W. N., SJ : The possibles revisited : a reply. NS 34 (1960) 79-102. [zu 8072]

9339 Jalbert G., OMI : La nécessité et la contingence chez Aristote et Averroès. RUO 30 (1960) 21*-36*.

9340 Jalbert G., OMI : Le nécessaire et le possible dans la philosophie d'Avicenne. RUO 30 (1960) 89*-101*.

9341 Westley R. J. : A Philosophy of the Concreted and the Concrete. The Constitution of Creatures according to Gilbert de la Porrée. MS 37 (1959-60) 257-286.

9342 Leclerc I. : Being and becoming in Whitehead's Philosophy. KS 51 (1959-60) 427-437.

9343 Klocker H. R., SJ : Ockham and efficient causality. Thom 23 (1960) 106-123.

9344 Basabe F., SJ : Teoría tomista de la causa instrumental y la crítica suareciana. Pens 16 (1960) 5-40.

Erkenntniskritik :

9345 Foley L. A., SM : The metaphysical evolution of Aristotle's realism. NS 34 (1960) 62-78.

9346 Jonsen A. R., SJ : « Insight », Thomism, and Contemporary Philosophy. RUO 30 (1960) 102*-114*. [zu : B. F. J. Lonergan, Insight London 1957.]

9347 van Riet G. : Mythe et vérité. RPL 58 (1960) 15-87.

9348 Röd W. : Zum Problem des *premier principe* in Descartes' Metaphysik. KS 51 (1959-60) 176-195.

9349 Törnebohm H. : A study on Hobbes' theory of denotation and truth. Theor 26 (1960) 53-70.

9350 Kwant R. C., OSA : The ambiguity of the fact. MS 37 (1959-60) 287-300.

9351 Grossmann R. : Digby and Berkeley on Notions. Theor 26 (1960) 17-30.

Theodizee – Religionsphilosophie :

9352 Stockhammer M. : Leibnizens Theodizee. KS 51 (1959-60) 322-337.

9353 Mc Minn J. B. : A critique on Hegel's criticism of Spinoza's God. KS 51 (1959-60) 294-314.

9354 Biser E. : Die Grenzerfahrung des Geistes. Von der Idee zur Wirklichkeit des unendlichen Seins. WW 23 (1960) 1-25.

9355 Ziegler A. : Vom Gott beweisen. Or 24 (1960) 63-65, 79-81.

9356 Adalbertus a Postioma OFMCap : Cognitio existentiae Dei quonam sensu dici potest omnibus naturaliter inserta. DT 63 (1960) 80-84.

9357 Linehan J. : Modern science and the proof from motion of the existence of a theistic God. FStudies 19 (1959) 128-141.

9358 Bendiek J., OFM : Über ein Argument der natürlichen Theologie. FS 40 (1958) 294-312 ; 41 (1959) 1-18, 241-267 (wird fortges.).

9359 de Vries J., SJ : Gemäßigter Realismus und Stufenbeweis. Sch 35 (1960) 244-251. [zu J. Bauer : 4951, 7331]

9360 Romano F. : Di una nuova prova dell' esistenza di Dio. Soph 28 (1960) 195-205. [zu C. Ottaviano : 1989]

9361 Cottier M.-M., OP : L'athéisme moderne. Brève esquisse historique. NV 35 (1960) 20-51.

9362 Siegmund G., SJ : Die Kunde vom « Tode Gottes ». SZ 165 (1959-60) 450-459.

9363 Walgrave J. H.,: Analytische filosofie en godsdienst. TP 22 (1960) 77-111.

9364 Duméry H. : Postface à un dialogue. RSPT 44 (1960) 89-97. [zu J. Mouroux : 7704.]

9365 Schmidt P. : Darwins Stellung zur Religion in neuester Schau. Or 24 (1960) 83 f. [zu : The Autobiography of Charles Darwin, 1809-1882. The first complete version. Edit. by his grand-daughter Nora Barlow. London 1958.]

9366 Comel C. : Sul significato della religiosità in Dewey. RFN 51 (1959) 535-541. [zu : J. Dewey, Una fede comune. Firenze 1959.]

Ethik :

9367 Perini G., CM : Rapporti fra etica e altri tipi di conoscenza. DT 63 (1960) 97-100. [zu 5617]

9368 Wylleman A. : Bedenkingen bij enkele hedendaagse opvattingen omtrent de taak van het moraalfilosofisch denken. TP 21 (1959) 587-614.

9369 de George R. T. : Duties and ideals in Leonard Nelson's ethics. KS 51 (1959-60) 259-271.

9370 Wylleman A. : L'homme et la création des valeurs. RPL 58 (1960) 88-102.

9371 Wassmer T. A., SJ : Some reflections on german value theory. FStudies 19 (1959) 115-127.

9372 Hossfeld P. : Ist eine Sittlichkeit ohne Gott sinnvoll möglich ? TG 50 (1960) 81-92.

Rechts- und Gesellschaftsphilosophie :

9373 Steinmüller W. H. : Die Naturrechtslehre des Johannes von Rupella und des Alexander von Hales in der « Summa fratris Alexandri » III, 2 q. 26-29, q. 39 (n. 224-286, 395-399) und in der neuaufgefundenen Sentenzenglosse des Alexander von Hales. FS 41 (1959) 310-422.

9374 Reber A. : Emil Brunner und das katholische Naturrecht. SR 60 (1960-61) 85-88.

9375 Wulf H., SJ : Das Problem des Naturrechts in der theologischen Ethik von Helmut Thielicke. NO 14 (1960) 15-28, 100-110.

9376 Leemans V. : Theologische en wijsgerige onrust in de sociologie [Literaturbericht]. TP 22 (1960) 112-129.

9377 Messineo A., SJ : L'insegnamento sociale dei papi. CC 111 II (1960) 182-186. [zu : J.-Y. Calvez - J. Perrin, Eglise et Société économique. L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958). Paris 1959.]

9378 Rincon B. : A propósito de un libro reciente sobre la doctrina social de la Iglesia. Salm 6 (1959) 653-676. [zu : C. van Gestel, La doctrina social de la Iglesia. Barcelona 1959.]

9379 LLEDÓ C., OP : Estructuración social. EFil 8 (1959) 435-452.

9380 GREINER F. : Reichtum und Armut in der Welt. Literatur zur Internationalen sozialen Frage. NO 14 (1960) 49-62.

9381 WELTY E., OP : Die Aufgabe des Unternehmers in der heutigen Wirtschaft. NO 14 (1960) 1-4.

9382 JOSTOCK P. : Gibt es noch ein Arbeiterproletariat ? SZ 166 (1960) 161-175.

9383 SCHWERMER J. : Beruf und Persönlichkeit. TG 50 (1960) 129-137.

9384 O'CALLAGHAN D. : Fertility control by hormonal medication. ITQ 27 (1960) 1-15.

9385 GIESEN D. : Die künstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem. TTZ 69 (1960) 37-60, 86-110.

9386 DAVID J. : Von Bürde und Würde des Vaters in unserer Zeit. Or 24 (1960) 97-101, 111-113.

9387 DARBELLAY J. : Science politique expérimentale et philosophie politique. NV 35 (1960) 84-118.

9388 SCHMÖLZ F. M., OP : Auf der Suche nach der Politik. NO 14 (1960) 123-128. [zu E. VOEGELIN : 7627.]

9389 WULF H., SJ : Der Christ und die Politik. SZ 85 (1959-60) 401-415.

9390 VON HIPPEL E. : Von Staat und Gewalt, von Recht und Politik. SZ 165 (1959-60) 334-342.

9391 OJEA QUNTANA J. M. : Aproximaciones a la teoría política moderna. Sapt 14 (1959) 276-288.

9392 SÜSTERHENN A. : Nation und Staat nach Papst Pius XII. NO 14 (1960) 81-86.

9393 GAMBINO R. : La pretesa contraddittorietà del concetto di democrazia. Sapz 12 (1959) 593-595.

9394 WETTER G. A. : Christentum und Marxismus. Eine Auseinandersetzung mit Marcel Redings Buch « Der politische Atheismus » [Graz 1957]. MTZ 11 (1960) 46-55.

9395 CIONE E. : Il comunismo cosidetto critico o scientifico. Soph 28 (1960) 186-194.

Geschichts- und Kulturphilosophie – Ästhetik : s. a. 9679 (Gesch. u. Metaphys. : Kant, Hegel, Jaspers).

9396 LADRIÈRE J. : Histoire et destinée. RPL 58 (1960) 103-134.

9397 COURTÈS C., OP : Art et civilisation technique. RT 59 (1959) 484-532.

9398 FAGONE V., SJ : Forma e apparenza. CC 111 II (1960) 15-29.

9399 DEHNERT E. J. : Empiricism and aesthetics. Thom 23 (1960) 90-105.

II. THEOLOGIE

Allgemeines : s. a. 9284, 9286 f. (Theol. u. Philos.).

9400 BISER E. : Christliches Selbstverständnis in dieser Zeit. TQ 140 (1960) 1-18.

9401 STOECKLE B., OSB : Erwägungen zur Problematik des theologischen Axioms. MTZ 11 (1960) 20-33.

9402 ROUSSILLON J. : Les termes hébreux en théologie chrétienne. Justification de leur choix. RT 60 (1960) 80-99.

Fundamentaltheologie – Ekklesiologie: s. a. 9283, 9285 (Offenbarung u. Philos.) 9708 (d. Übernatürl. : OFM 16. Jh.), 9303 (phys. Gesetze u. Wunder), 9480, 9482, 9485, 9494, 9500-18 (Kirche u. Maria).

9403 Grivec F. : Adnotationes ad theologiam fundamentalem. Ant 35 (1960) 81-87.

9404 Lepargneur F. H., OP : L'amitié à la relève de l'apologétique ? NRT 82 (1960) 483-493.

9405 Nicolas J.-H., OP : La foi est plus qu'une visée. RT 59 (1959) 719-737. [zu : H. Duméry, La Foi n'est pas un cri ; Foi et Institution. Paris 1959.]

9406 Journet C. : Les Religions des Préhistoriques et des Primitifs. NV 35 (1960) 123-134. [zu F. M. Bergounioux - J. Goetz : 6939.]

9407 Backes I. : Die Kirche ist das Volk Gottes im Neuen Bunde. TTZ 69 (1960) 111-117. [zu : H. Schauf, De Corpore Christi mystico sive de Ecclesia Christi. Freiburg 1959.]

9408 Weber A., SDB : Augustinus und die Einheit der Kirche dargestellt nach seiner Homilie über Psalm 21. TG 50 (1960) 93-101.

9409 Kaelin J., OP : Le protestant baptisé et l'Eglise. A propos d'un livre récent. NV 35 (1960) 119-122. [zu : E. Du Mont, La situation du protestant baptisé et de bonne foi par rapport à l'unique Eglise du Christ. St. Maurice 1959.]

9410 Colson J. : Evangélisation et collégialité apostolique. NRT 82 (1960) 349-372.

9411 Hamer J., OP : Note sur la collégialité épiscopale. RSPT 44 (1960) 40-50.

9412 Congar Y. M.-J., OP : L'apostolicité de l'Eglise selon S. Thomas d'Aquin. RSPT 44 (1960) 209-224.

9413 Dewan W. F., CSP : Preparation of the Vatican Council's schema on the power and nature of the Primacy. ETL 36 (1960) 23-56.

9414 Schulze W. A. : Franz von Baader und der päpstliche Primat. TZ 16 (1960) 59-61.

9415 Villiger J. B. : Diskussion um das Petrusgrab. SKZ 128 (1960) 197-260, 210-212. [zu : M. Guarducci, I Graffiti sotto la Confessione di S. Pietro in Vaticano. Città del Vaticano 1959, 3 Vol.]

9416 Congar Y. M.-J., OP : Sainte Ecriture et sainte Eglise. RSPT 44 (1960) 81-88

9417 Rambaldi G., SJ : In libris scriptis et sine scripto traditionibus. La interpretazione del teologo conciliare G. A. Delfino O.F.M.Conv. Ant 35 (1960) 88-94.

9418 Beumer, J., SJ : Das Verhältnis von Schrift und Tradition als theologisches Problem bei M. J. Scheeben und H. Schell. TR 55 (1959) 203-214.

9419 Diem H. : Dogma und Existenz im theologischen Denken. *Festschr. H. Barth* (1960) 107-117.

9420 Moya R., OP : Naturaleza de la potestad de la Iglesia en materia temporal. Ang 37 (1960) 53-69.

9421 Burgalassi S. : La sociologia religiosa in Italia dal 1955 ad oggi. SC 88 (1960) 133-145.

9422 Küng H. : Theologische Neuorientierung in der Weltmission. SKZ 128 (1960) 157-159, 170-173, 187-189, 202 f.

9423 Philips G. : L'état actuel de la pensée théologique au sujet de l'apostolat des laïcs. ETL 35 (1959) 877-903.

Ökumenische Bewegung :

9424 Brandenburg A. : Weltkirchenlexikon. TG 50 (1960) 208-210. [zu : Weltkirchenlexikon. Handbuch der Ökumene. Stuttgart 1960.]

9425 Lepargneur F. H., OP : L'esprit œcuménique au Brésil ? NRT 82 (1960) 20-31.

9426 Dejaifve G., SJ : Orient et Occident chrétien : deux théologies ? NRT 82 (1960) 3-19.

9427 Stakemeier E. : Orthodoxe Kirchen, ökumenische Bewegung und Probleme der evangelischen Theologie. TG 50 (1960) 123-129.

9428 Congar Y. M.-J., OP : Konzil und Ökumene. TTZ 69 (1960) 129-147.

9429 Leskovec P., SJ : Il Concilio Ecumenico nel pensiero teologico degli « Ortodossi ». CC 111 II (1960) 140-152, 372-384.

Hl. Schrift – Biblische Theologie : s. a. 9416, 9418 (Schrift u. Tradition), 9586 (*A. T. :* Bekehrung u. Gnade), 9587-90 (*N. T. :* Bekehrung), 9468 (Mc : Transfiguration), 9472 (Lc : Auferstehung Jesu), 9500-02 (Jo : Maria u. Kirche), 9612 (Paulus : Mystik), 9582 (Röm 5, 12 : Erbsünde).

9430 Dubarle A. M., OP : Bulletin de théologie biblique. RSPT 44 (1960) 111-139.

9431 Schmidt S., SJ : Cinquant'anni del Pontificio Istituto Biblico. CC 111 I (1960) 615-623.

9432 Seibel W., SJ : Historische Methode und Exegese. SZ 166 (1960) 24-36.

9433 Mailhiot M.-D., OP : La pensée de saint Thomas sur le sens spirituel. RT 59 (1959) 613-663.

9434 Vawter B., CM : Apocalyptic : its relation to prophecy. CBQ 22 (1960) 33-46.

9435 Finan T. : Hellenistic humanism in the book of wisdom. ITQ 27 (1960) 30-48.

9436 Trapiello J. G., OP : Jeremías, o el profeta de la religión interior y personal. TE 4 (1960) 59-77.

9437 Schelkle K. H. : Qumran und Neues Testament in ihrer Umwelt. TQ 139 (1959) 385-401.

9438 Arnaldich L., OFM : Influencias de Qumran en la primitiva comunidad judío-cristiana de Jerusalén. Salm 7 (1960) 3-66.

9439 Viard A., OP : Bulletin de théologie biblique. Nouveau Testament. RSPT 44 (1960) 262-298.

9440 Bartina S., SJ : Los macarismos del Nuevo Testamento. Estudio de la forma. EE 34 (1960) 57-88.

9441 Duthoit R., SJ : Une nouvelle synopse des évangiles. NRT 82 (1960) 247-268. [zu : B. de Solages, Synopse grecque des évangiles. Leyden 1958.]

9442 – Randellini L., OFM : La formazione degli evangeli sinottici secondo la critica recente. DT 63 (1960) 3-30.

9443 Denis A.-M., OP : L'adoration des Mages vue par S. Matthieu. NRT 82 (1960) 32-39.

9444 Denis A.-M., OP : Les richesses du Fils de Dieu selon S. Marc (I-VI, 30). VS 100 (1959) 229-239.

9444*a* Denis A.-M., OP : Une théologie de la vie chrétienne chez S. Marc (VI, 30-VIII, 27).VS 100 (1959) 416-427.

9445 Bartsch H. W. : Feldrede und Bergpredigt. Redaktionsarbeit in Luk. 6. TZ 16 (1960) 5-18.

9446 WILKENS W. : Evangelist und Tradition im Johannesevangelium. TZ 16 (1960) 81-90.

9447 FEUILLET A. : L'heure de Jésus et le signe de Cana. Contribution à l'étude de la structure du Quatrième Evangile. ETL 36 (1960) 5-22. [zu Jo 2, 4.]

9448 BEA A., card. : Paolo « afferrato » da Cristo. CC 111 II (1960) 337-352.

9449 RABANOS R., CM : Boletín bibliográfico de la Carta a los Romanos. Salm 6 (1959) 705-790.

9450 CROSIGNANI G., CM : Nel XIX centenario della Lettera ai Romani. DT 63 (1960) 85-92.

9451 AHERN B. M., CP : The fellowship of his sufferings (Phil. 3, 10). A study of St. Paul's doctrine on christian suffering. CBQ 22 (1960) 1-32.

Dogmatik :

9452 POZO C., SJ : De Sacra Doctrina, in 1 p., q. 1, de Francisco de Vitoria. ATG 20 (1957) 307-426. [Texted. nach Salamanca, Bibl. Pontif. Univ. 182 u. Santander, Bibl. Menéndez Pelayo : p. 321-426.]

9453 JOURNET C. : La portée des noms divins. NV 35 (1960) 150-154.

9454 SAGE A., AA : La prédestination chez S. Augustin d'après une thèse récente. REA 6 (1960) 31-40. [zu : V. BOUBLIK, La Predestinazione. Roma 1959.]

9455 SCHULZ B. : Theologie des Wortes und Theologie des Kreuzes nach ihrer innertrinitarischen Begründung. Dogmatisch-spekulative Erwägungen. MTZ 11 (1960) 34-45.

9456 BRUNNER A., SJ : Der Heilige Geist. GL 33 (1960) 96-108.

9457 FERNANDEZ DE VIANA F., OP : Motores de cuerpos celestes y angeles en Santo Tomás de Aquino. EFil 8 (1959) 359-382.

9458 LÜTHI K. : Bildende Kunst als theologisches Problem. TZ 16 (1960) 120-132.

9459 VERDE F. M., OP : L'esistenza del male secondo S. Tommaso d'Aquino. DT 63 (1960) 50-65.

Christologie :

9460 SCHEFFCZYK L. : Die Idee der Einheit von Schöpfung und Erlösung in ihrer theologischen Bedeutung. TQ 140 (1960) 19-37.

9461 KLENK G. F., SJ : Das wirtschaftlich-technische Massenzeitalter und die reine Christologie. SZ 166 (1960) 45-57.

9462 GARCIA CORDERO M., OP : Contenido y ámbito de la salvación y redención en el Antiguo Testamento. CT 87 (1960) 3-37.

9463 BOURKE J., OP : The wonderful Counsellor. An aspect of Christian Messianism. CBQ 22 (1960) 123-143.

9464 DIEPEN H.-M., OSB : La pensée christologique d'Arnobe le Jeune. Théologie de l'Assumptus Homo ou de l'Emmanuel ? RT 59 (1959) 535-564.

9465 JOURNET C. : Jésus est-il Dieu pour M. O. Cullmann ? NV 35 (1960) 1-8. [zu : O. CULLMANN, Christologie du Nouveau Testament. Neuchâtel-Paris 1958.]

9466 CORVEZ M., OP : La « distinction réelle » et l'unicité de l'être dans le Christ. RT 59 (1959) 704-715.

9467 GALOT J., SJ : Science et conscience de Jésus. NRT 82 (1960) 113-131.

9468 Denis A.-M., OP : Une théologie de la rédemption. La transfiguration chez S. Marc. VS 101 (1959) 136-149.

9469 Lefèvre A., SJ : Die Seitenwunde Jesu. GL 33 (1960) 86-96.

9470 Schnackenburg R. : Eine Theologie der Auferstehung. TR 56 (1960) 49-58. [zu : G. Koch, Die Auferstehung Jesu Christi. Tübingen 1959.]

9471 Kreider T., OSB : Surrexit Dominus vere ! SKZ 128 (1960) 185-187. [Psycholog. u. heilsgeschichtliche Bedeutung d. Auferstehung Christi.]

9472 Brändle M. : Auferstehung Jesu nach Lukas. Or 24 (1960) 85-89.

Mariologie :

9473 Guérard des Lauriers M.-L., OP : Chronique de Mariologie. RT 59 (1959) 738-781.

9474 Leeming B., SJ : Protestants and our Lady. ITQ 27 (1960) 91-110.

9475 Gibellini R. : Maternità verginale e trasmissione del peccato originale secondo S. Tommaso. DT 63 (1960) 31-49.

9476 Peretto L. M., OSM : La « Natività di Maria » Mar 22 (1960) 176-196. [zu : M. Testuz, Papyrus Bodmer V: Nativité de Marie. Genève 1958.]

9477 Galot J., SJ : La virginité de Marie et la naissance de Jésus. NRT 82 (1960) 449-469.

9478 Flanagan D. : The image of the bride in the earlier marian tradition. ITQ 27 (1960) 111-124.

9479 Koster M. D., OP : Ist die Frage nach der corredemptio Mariens richtig gestellt ? TQ 139 (1959) 402-426.

9480 Balić C., OFM : Circa thema III Congressus Mariologici Internationalis « Maria et Ecclesia ». *ME* 2 (1959) 1-20.

9481 Köster H. M., SAC : Quid iuxta investigationes hucusque peractas tanquam minimum tribuendum sit B. M. Virgini in cooperatione eius ad opus redemptionis. *ME* 2 (1959) 21-49.

9482 Philips G. : De unitate Christi et Ecclesiae deque loco ac munere B. Mariae Virginis in ea. *ME* 2 (1959) 51-71.

9483 Nicolas M. J., OP : De transcendentia Matris Dei. *ME* 2 (1959) 73-87.

9484 Maló H. M., OFM : Sensus ac vis consensus Mariae nuntio angelico. *ME* 2 (1959) 89-99.

9485 Bélanger M., OMI : De Maria Ecclesiae vicaria. *ME* 2 (1959) 101-117.

9486 de Aldama I. A., SJ : De relatione B. M. Virginis ad redemptionem Christi, comparatione instituta inter ipsam et fideles, seu omnes homines. *ME* 2 (1959) 119-136.

9487 García Garcés N., CMF : De Beata V. Maria matre capitis corporis mystici. *ME* 2 (1959) 137-148.

9488 Doronzo E., OMI : De sacerdotali ministerio B. V. Mariae. *ME* 2 (1959) 149-167.

9489 Koser C., OFM : De sacerdotio Beatae Mariae Virginis. *ME* 2 (1959) 169-206.

9490 Parente P. : De cooperatione B. V. Mariae in Ss. eucharistia sacramento Ecclesiae unitatis. *ME* 2 (1959) 207-222.

9491 Roschini G. M., OSM : De natura influxus B. M. Virginis in applicatione redemptionis. *ME* 2 (1959) 223-295.

9492 Fenton J. C. : De Maria eiusque munere in fide catholica tuenda propagandaque iuxta scripta a summorum Pontificum a Gregorio XVI ad Pium XII. *ME* 2 (1959) 297-327.

9493 Ciappi A. M., OP : De vera devotione fidelium erga Mariam eiusque beneficiis. (De vita Mariae vivenda ac de consecratione Ecclesiae Beatae Virgini.) *ME* 2 (1959) 329-342.

9494 Müller A. : De influxu analogiae inter Mariam et Ecclesiam in fundamentum et structuram Mariologiae. *ME* 2 (1959) 343-366.

9495 Muñoz Vega P., SJ : Miracula evangelica cum Lapurdensibus comparata. *ME* 2 (1959) 367-384.

9496 Laurentin R. : Enquête historique et théologique sur Lourdes. *ME* 2 (1959) 385-413.

9497 Laffon J.-B. : L'influence de Lourdes dans la vie de l'Eglise. *ME* 2 (1959) 415-434.

9498 Balić C., OFM : Maria in corpore Christi mystico quod est Ecclesia. Conclusiones et vota singularum sectionum et sessionum generalium III Congressus Mariologici Internationalis. *ME* 2 (1959) 435-464.

9499 Tisserant E., Card. : De Mariologia in ambitu sacrae theologiae. *ME* 2 (1959) 465-472.

9500 Flessenkemper R., SSCC : Das Verhältnis der Kirche zu Maria gemäß dem Schrifttum des Hl. Johannes. *ME* 3 (1959) 1-38.

9501 Kassing A., OSB : Der heilsgeschichtliche Ort Mariens in der Kirche nach Apk 12. *ME* 3 (1959) 39-60.

9502 Spedalieri F., SJ : Maria et Ecclesia in Apocalypsi XII. *ME* 3 (1959) 61-70.

9503 Gallus T., SJ : B. V. Maria « Mater » vel « Filia » Ecclesiae ? *ME* 3 (1959) 71-79.

9504 Llopart S. M., OSB : Maria-Ecclesia. Observationes in argumentum iuxta Patres praeephesinos. *ME* 3 (1959) 81-107.

9505 Krüger P. : Maria und die Kirche in der älteren syrischen Väterliteratur. *ME* 3 (1959) 109-136.

9506 Söll G., SDB : Maria und die Kirche bei den griechischen Vätern seit Cyrill von Alexandrien. *ME* 3 (1959) 137-162.

9507 Huhn J. : Maria est typus Ecclesiae secundum patres, imprimis secundum S. Ambrosium et S. Augustinum. *ME* 3 (1959) 163-199.

9508 Dietz I. M., OESA : Maria und die Kirche nach dem Hl. Augustinus. *ME* 3 (1959) 201-239.

9509 Riedlinger H. : Maria und die Kirche in den marianischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters. *ME* 3 (1959) 241-289.

9510 Spilker R., OSB : Maria-Kirche nach dem Hoheliedkommentar des Rupertus von Deutz. *ME* 3 (1959) 291-317.

9511 Fries A., CSsR : Des Albertus Magnus Gedanken über Maria-Kirche. *ME* 3 (1959) 319-374.

9512 Bauducco F. M., SJ : De Maria et Ecclesia apud Dionysium Carthusianum. *ME* 3 (1959) 375-388.

9513 Binder C. : Thesis, in passione Domini fidem Ecclesiae in Beatissima Virgine sola remansisse, iuxta doctrinam Medii Aevi et recentioris aetatis. *ME* 3 (1909) 389-488.

9514 Brosch H. : Maria als Bild und Glied der Kirche nach der Lehre der deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts vor M. J. Scheeben. *ME* 3 (1959) 489-518.

9515 Rosini R., OFM : Maria et Ecclesia in divinis decretis. *ME* 3 (1959) 519-546.

9516 Bertetto D., SDB : Il parallelismo « Maria e la Chiesa » alla luce delle altre verità mariologiche. *ME* 3 (1959) 547-567.

9517 Mühlen H. : Christus als Urbild der Kirche und der methodische Ansatz für die Frage nach der Stellung Mariens in der Kirche. *ME* 3 (1959) 569-610.

9518 Quadrio G., SDB : Le relazioni tra Maria e la Chiesa nell'insegnamento di Leone XIII. *ME* 3 (1959) 611-641.

9519 Lamirande E., OMI : Coopération de Marie et de l'Eglise à la rédemption. Introduction générale d'après les théologiens contemporains. *ME* 4 (1959) 1-34.

9520 Sebastian W., OFM : La coopération de Marie et de l'Eglise à la rédemption selon les Pères de l'Eglise. *ME* 4 (1959) 35-66.

9521 Unger D., OFMCap : Sancti Irenaei, Lugdunensis episcopi, doctrina de Maria Virgine matre, socia Jesu Christi filii sui ad opus recapitulationis. *ME* 4 (1959) 67-140.

9522 Spindeler A. : S. Leo Magnus de parte B. Virginis Mariae in redemptione. *ME* 4 (1959) 141-152.

9523 Crisóstomo de Pamplona OFMCap : La corredención mariana en San Buenaventura. *ME* 4 (1959) 153-166.

9524 Ildefonso de la Inmaculada OCD : El misterio de la corredención *ME* 4 (1959) 167-218.

9525 Korošak B., OFM : De coredemptione B. V. Mariae. *ME* 4 (1959) 219-282.

9526 Alfaro J., SJ : Significatio Mariae in mysterio salutis. *ME* 4 (1959) 283-313.

9527 Gauthier R., CSC : La nature du mérite corédempteur de Marie. Etat de la question depuis le Congrès de 1950. *ME* 4 (1959) 315-351.

9528 Ferland A., PSS : Le mérite corédempteur d'hypercongruité de la Très Sainte Vierge. *ME* 4 (1959) 353-382.

9529 Garrigou-Lagrange R., OP : La valeur rédemptrice des douleurs de Marie. *ME* 4 (1959) 383-390.

9530 Roy Y. : Corédemption mariale et unicité de la médiation rédemptrice du Christ. *ME* 4 (1959) 391-410.

9531 de Koninck C. : La noblesse de l'amitié divine envers le genre humain. Réflexions sur la corédemption. *ME* 4 (1959) 411-419.

9532 Guindon H.-M., SMM : Coopération de Marie et de l'Eglise dans l'application des fruits de la rédemption. *ME* 4 (1959) 421-443.

9533 Théorêt P.-E. : Coopération de Marie et de l'Eglise à la rédemption. Conséquences pour la piété. *ME* 4 (1959) 445-466.

9534 Masson R., OP : Le Rosaire et la corédemption. *ME* 4 (1959) 467-481.

9535 Pilote G.-R. : La coopération de Marie et de l'Eglise à la rédemption selon les enseignements de Sa Sainteté Pie XII. *ME* 4 (1959) 483-523.

9536 Franzi F. M. : La « oblatio munda » e la mediazione di Maria Santissima. *ME* 8 (1960) 1-22.

9537 Parente P. : Cooperazione di Maria nella SS. Eucaristia, sacramento dell'unità della Chiesa. *ME* 8 (1960) 23-34.

9538 Spiazzi R., OP : L'Eucaristia e Maria SS. fondamento e corona dell'ordine soprannaturale. *ME* 8 (1960) 35-51.

9539 Vaccari A., SJ : Maria Virgo et nuptiae in Cana Galilaeae. Elementa eucharistica et ecclesiologica huius miraculi. *ME* 8 (1960) 53-63.

9540 Vassalli G., SSS : La comunione di Maria presso i teologi medioevali dei secoli XIII-XV. *ME* 8 (1960) 65-131.

9541 van den Oudenrijn M.-A., OP : De cultu Beatae Mariae Virginis apud Aethiopes. Ang 37 (1960) 3-18.

9542 Buffon V. M., OSM : Lourdes nel centenario. Mar 22 (1960) 1-175.

9543 de Amato N., OFM : The American Franciscans in Mary's century : 1858-1958. FStudies 19 (1959) 169-206 [mit Literaturbericht].

Sakramentenlehre : s. a. 9602 (Sakramente u. Gebet), 9537-40 (Maria u. Eucharistie).

9544 O'Brien I., OP : The role of the sacraments in relation to the mysteries of Christ. ITQ 27 (1960) 152-160.

9545 Schillebeeckx E.-H., OP : Parole et sacrement dans l'Eglise. LV 46 (1960) 25-46.

9546 Gaillard J., OSB : St. Augustin et les sacrements de la foi. RT 59 (1959) 664-703.

9547 Rahner K., SJ : Die sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche. GL 33 (1960) 119-132.

9548 Gaillard J., OSB : Chronique de liturgie. RT 60 (1960) 121-147.

9549 Fuster S.., OP : El carácter de la confirmación y la participación de los fieles en el sacrificio cristiano. TE 4 (1960) 7-57.

9550 Semmelroth O., SJ : Mißverstandene Eucharistie ? SZ 166 (1960) 175-186.

9551 Colombo C. : Bilancio provvisorio di una discussione eucaristica. SC 88 (1960) 23-55.

9552 Tremblay R., OP : Observation sur la messe. Ang 37 (1960) 86-91. [zu C. Journet : 9036.]

9553 Ligier L., SJ : Autour du sacrifice eucharistique. Anaphores orientales et anamnèse juive de Kippur. NRT 82 (1960) 40-55.

9554 Barsotti D. : L'eucaristia come mistero d'unità e d'amore nei primi scrittori cristiani. RAM 5 (1960) 109-117.

9555 Solano J., SJ : Die affektiven Werte des christlichen Lebens und die Eucharistie nach dem Zeugnis der Kirchenväter. GL 33 (1960) 5-11.

9556 Brinktrine J. : Der hl. Antonius von Padua über die Konsekrationsform beim letzten Abendmahl. TG 50 (1960) 110-112.

9557 Staedtke J. : Voraussetzungen der Schweizer Abendmahlslehre. TZ 16 (1960) 19-32.

9558 Kaelin J., OP : L'Eucharistie selon M. Max Thurian. NV 35 (1960) 9-19. [zu : M. Thurian, L'Eucharistie, mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de grâce et d'intercession. Paris-Neuchâtel 1959.]

9559 Nothomb D., PB : La nature du pouvoir de juridiction du confesseur. NRT 82 (1960) 470-482.

9560 Gadient R. : Die Beichte bei den Protestanten. Zu neuen protestantischen Schriften über die Beichte. SKZ 128 (1960) 121-123.

9561 Franco R., SJ : Dos Congresos en torno a la penitencia. EE 34 (1960) 27-56. [zu : Die Sündenvergebung in der Kirche. Ein interkonfessionelles Gespräch. Evangelische Akademie Bad Boll. Akademie der Diözese Rottenburg 1958 ; La Maison-Dieu 55-56 (1958).]

9562 : Marcotte E., OMI : L'extrême-onction et la mort d'après saint Thomas. RUO 30 (1960) 65 *-88 *.
9563 Pies O., SJ : Diakonat – Stufe oder Amt. TG 50 (1960) 170-193.
9564 Kaiser M. : Der Ehewille als materieller und formeller Ehewille. TTZ 69 (1960) 75-85, 148-158.

Eschatologie :

9565 Colombo G. : Escatologismo e incarnazione. Linee per una soluzione. SC 87 (1959) 401-424. [Forts. v. 8997.]
9566 Dolch H. : Die Naturwissenschaft und die Letzten Dinge. TG 50 (1960) 161-170.
9567 Moreau L.-J., OP : Quand le Seigneur reviendra-t-il ? NV 35 (1960) 135-142.
9568 Weiss F. : Ein Zeuge der Frühkirche über die Auferstehung der Toten. SKZ 128 (1960) 200-202. [Athenagoras.]
9569 de Lavalette H., SJ : Autour de la question des enfants morts sans baptême. NRT 82 (1960) 56-69.
9570 Quarello E. : La punizione del peccatore nell'inferno. Sal 21 (1959) 660-676.
9571 Troisfontaines R., SJ : Le Ciel. NRT 82 (1960) 225-246.

Moraltheologie : s. a. 9710 (Molina : Komm. zur II. Pars S. th.).

9572 Labourdette M.-M., OP : Chronique de théologie morale. RT 59 (1959) 579-596.
9573 Cahill J., OP : The sapiential character of moral theology. ITQ 27 (1960) 132-145.
9574 Haering B., CSsR : Renouveler la théologie morale ? Pourquoi ? VSs 13 (1960) 115-131.
9575 de Quervain A. : Das Ethos in der christlichen Existenz. Gespräch eines Theologen mit einem Ethiker, der Philosoph ist. *Festschr. H. Barth* (1960) 167-197.
9576 Michael J. P. : Eine Ethik der Improvisation ? Zur « Theologischen Ethik » von Helmut Thielicke (Bd. I u. II, 1-2). [Tübingen 1951-55-58.] NO 14 (1960) 137-140.
9577 Dautzenberg G., OFM : Newmans Kritik am Gentleman-Ideal. TG 50 (1960) 101-110.
9578 Pinckaers S., OP : La vertu est tout autre chose qu'une habitude. NRT 82 (1960) 387-403.
9579 Klubertanz G. P., SJ : Une théorie sur les vertus morales « naturelles » et « surnaturelles ». RT 59 (1959) 565-575.
9580 Bouchaud C. : La croissance des vertus. VSs 13 (1960) 5-36.
9581 Philipon M.-M., OP : Les dons du Saint-Esprit chez saint Thomas d'Aquin. RT 59 (1959) 451-483.
9582 Ligier L., SJ : « In quo omnes peccaverunt ». Actes ou état ? NRT 82 (1960) 337-348. [zu Röm 5, 12.]

Gnade — Tugenden : s. a. 9709 (Gnadenstreit 16. Jh.).

9583 Alfaro J. B. : Person und Gnade. MTZ 11 (1960) 1-19.
9584 Flick M., SJ : La predicazione e la grazia. CC 111 I (1960) 487-495.
9585 Navajas F. : La doctrina de la gracia en Diego de Deza OP (1443-1523). ATG 20 (1957) 5-153.
9586 Lacan M.-F., OSB : Conversion et grâce dans l'Ancien Testament. LV 47 (1960) 5-24.

9587 LACAN M.-F., OSB : Conversion et royaume dans les Evangiles synoptiques. LV 47 (1960) 25-47.
9588 DUPONT J., OSB : La conversion dans les Actes des Apôtres. LV 47 (1960) 48-70.
9589 BOISMARD M.-E., OP : Conversion et vie nouvelle dans saint Paul. LV 47 (1960) 71-94.
9590 MOLLAT D., SJ : Ils regarderont celui qu'ils ont transpercé. La conversion chez Saint Jean. LV 47 (1960) 95-114.
9591 BELLEMARE R., OMI : Credere. Note sur la définition thomiste. RUO 30 (1960) 37 *-47 *.
9592 GALLEGO R. L. : Fundamento y alcance de la sobrenaturalidad del acto de fe saludable. RET 19 (1959) 353-371.
9593 SECKLER M. : Das Heil der Nichtevangelisierten in thomistischer Sicht. TQ 140 (1960) 38-69. [Zum Glaubensinstinkt bei Thomas v. Aq.]
9594 NICOLAU M., SJ : Función de la voluntad en orden a la certeza de la fe cristiana. EE 34 (1960) 5-26.
9595 SCHLIER H. : Über die Hoffnung. Eine neutestamentliche Besinnung. GL 33 (1960) 16-24.
9596 RAMÍREZ J.-R. E. : L'amour de soi base de l'amour d'autrui. LTP 14 (1958) 77-88.
9597 VON HORNSTEIN F. X. : Pastoral und Klugheit. Zur Einleitung. Anima 15 (1960) 1-7.
9598 MORANT P. : Die seelsorgliche Klugheit in den biblischen Büchern. Anima 15 (1960) 7-16.
9599 GRONER J. F., OP : Gewissen und Klugheit. Anima 15 (1960) 16-23.
9600 SCHÖLLGEN W. : Die Lehrpunkte von der Epikie und vom kleineren Übel auf dem Hintergrund der Klugheit als einer sittlichen Tugend. Anima 15 (1960) 42-51.
9601 DE BOER B., OFM : L'attention dans la prière chez saint Thomas d'Aquin. RT 60 (1960) 100-117.
9602 DE GÉRADON B., OSB : Infrastructure de la prière et des sacrements. NRT 82 (1960) 373-386.

Aszese und Mystik :

9603 TRUHLAR C. V., SJ : De neglecto integrae naturae cum gratia vinculo in theologia spirituali. Greg 41 (1960) 240-252.
9604 CARPENTIER R., SJ : « Amour et maîtrise de soi ». A propos d'un livre récent. NRT 82 (1960) 408 f. [zu : L.-J. SUENENS, Un problème crucial : Amour et maîtrise de soi. Paris 1960.]
9605 BARRA G. : « Non amerò mai abbastanza ». (Breve profilo dell'Abbé Huvelin 1838-1910). RAM 5 (1960) 47-51.
9606 CITTADINI G. : Santità e carisma. RAM 5 (1960) 78-82.
9607 HAHN G. : La « notion » de personnalité. VSs 13 (1960) 155-178.
9608 ECK M. : L'équilibre de la personnalité. VSs 13 (1960) 132-154.
9609 RUDIN J. : Neurose – Perfektionismus – Frömmigkeit. Or 24 (1960) 15-18, 28-31.
9610 BUCHINGER O. : « Dieses feierliche Fasten ». SKZ 128 (1960) 152-154.
9611 DA VIGOLO G., OP : Problemi psicologici e problemi ascetici in un libro del P. Marcozzi SJ. RAM 5 (1960) 169-184. [zu : V. MARCOZZI, Ascesi e Psiche. Brescia 1958.]

9612 Martini C., SJ : « La mistica di San Paolo ». CC 111 II (1960) 72-74. [zu : A. Wikenhauser (gl. Tit.). Brescia 1958.]

9613 Huguet A., OP : Teología del arte y mística de la pintura en Fra Angélico de Fiésole. TE 4 (1960) 79-91.

9614 Colosio I., OP : Teresa d'Avila quale appare dal suo Epistolario. RAM 5 (1960) 145-156.

9615 Marie de St-Joseph, OCD : Thérèse d'Avila, Correspondance. VSs 13 (1960) 217-221. [zu 8478]

9616 Hinzmann G., SJ : Theresia von Lisieux – Wandlungen ihres Bildes und ihrer Verehrung. GL 33 (1960) 142-145.

9617 Ferrua A., OP : Una « nuova » spiritualità di Suor Elisabetta della Trinità ? RAM 5 (1960) 185-188. [zu : H. U. von Balthasar, Suor Elisabetta della Trinità. Ancora 1959.]

9618 Maioli G. : L'insegnamento del Cardinale Ildefonso Schuster sulla vita spirituale. SC 88 (1960) 5-22.

9619 Lauter H.-J., OFM : Mystisches Leben in der evangelischen Christenheit. WW 23 (1960) 71-73. [zu : W. Nigg, Heimliche Weisheit. Zürich 1959.]

9620 Wulf F., SJ : Priestertum und Rätestand. GL 33 (1960) 109-118.

9621 di Stefano F., SJ : Maturazione affettiva dei candidati al sacerdozio. RAM 5 (1960) 60-69.

9622 Doms H. : Priester und Zelebration. GL 33 (1960) 25-36.

9623 Rendina S., SJ : La vita religiosa come vita di consacrazione e di perfezione « in sinu Ecclesiae ». RAM 5 (1960) 118-136.

9624 Spätling L. : Der Ordensstand im Lehr- und Aktionsprogramm des Papstes Pius XII. TPQ 108 (1960) 94-106.

9625 Colosio I., OP : Un fondamentale libro del P. Langlais OP per i maestri dei novizi e degli studenti religiosi. RAM 5 (1960) 189-197. [zu 8772]

9626 Victor de la Vierge OCD : Pédagogie spirituelle du maître des novices. VSs 13 (1960) 36-63.

9627 Salman D.-H., OP : Le discernement des vocations religieuses. VSs 13 (1960) 81-98.

9628 Parrot P. : Les aptitudes psychologiques à une vocation religieuse. Point de vue du médecin psychologue. VSs 13 (1960) 99-108.

9629 Guzzetti G. B. : Tempo libero e vita religiosa. SC 87 (1959) 424-449.

9630 Beyer J. B., SJ : Kongregation oder Säkularinstitute. GL 33 (1960) 133-135.

9631 Wulf H., SJ : Die evangelische Bruderschaft von Taizé und ihre geistliche Lehre. GL 33 (1960) 60-65.

III. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Antike Philosophie : s. a. 9309, 9314, 9335 f., 9339, 9345 (Aristot.), 9653 (Cicero), 9309 (Plotin).

9632 Poortman J. J. : Die Fruchtbarkeit der Grundgedanken des Vedànta für die abendländische philosophische Problematik. KS 51 (1959-1960) 438-445.

9633 des Places E., SJ : La prière des philosophes grecs. Greg 41 (1960) 253-272.

9634 DES PLACES E., SJ : L'estasi nella Grecia antica. CC 111 I (1960) 603-614.

9635 GARCÍA VENTURINI J. L. : En torno a Ferécides de Siro. Sapt 14 (1959) 292-294.

9636 DE CORTE M. : Mythe et philosophie chez Anaximandre. LTP 14 (1958) 9-29.

9637 MAYOR D., SJ : Heráclito : « Ekpyrosis » ? Pens 16 (1960) 69-80.

9638 MINIO-PALUELLO L. : Note sull'Aristotele latino medievale. XIII. Traduzioni 'perdute' dei « Primi Analitici » e dei « Topici » nel Codice di Bologna, Univ. 4228, del XII secolo. RFN 52 (1960) 29-45.

9639 RUCH M. : Cicéron et l'orphisme. REA 6 (1960) 1-10.

9640 CHABOT M.-E., OSU : Nature et raison chez Cicéron. LTP 14 (1958) 89-139, 236-286.

9641 GELPI D., SJ : The Plotinian *logos* Doctrine. MS 37 (1959-60) 301-315.

Patristik : s. a. 9504-08 (Maria u. Kirche), 9520-22 (Maria Corredemptrix), 9555 (Eucharistie), 9568 (Athenagoras), 9408, 9454, 9546 (Augustinus), 9464 (Arnobius d. Jüngere).

9642 WEIJENBORG R., OFM : De « Corpore Christianorum » ac de iis, quae editores sibi proponunt. Ant 34 (1959) 474-477.

9643 ALVAREZ A., OSB : Anteproyecto de una concordancia general de los escritos patrísticos, conciliares y litúrgicos. RET 19 (1959) 423-431.

9644 OTTO S. : Das Problem der Zeit in der voraugustinischen Theologie. ZKT 82 (1960) 74-87.

9645 DE ROSA G., SJ : Un quinto vangelo ? Il « Vangelo secondo Tommaso ». CC 111 I (1960) 496-512.

9646 MACRAE G. W., SJ : The gospel of Thomas – Logia Jesou ? CBQ 22 (1960) 56-70.

9647 O'FLYNN J. A. : The gospel according to Thomas. ITQ 27 (1960) 65-69. [zu A. GUILLAUMONT, H.-CH. PUECH, etc., The gospel according to Thomas. Leiden-London 1959.]

9648 HERMANS A., CSSp : Le Pseudo-Barnabé est-il millénariste ? ETL 35 (1959) 849-870.

9649 ORBE A., SJ : El enigma de Hipólito y su liturgia. Greg 41 (1960) 284-292. [zu : J. M. HANSSENS, La Liturgie d'Hippolyte. Roma 1959.]

9650 FREI W. : Versuch einer Einführung in das areopagitische Denken. TZ 16 (1960) 91-109.

9651 KENNY A. : Was St. John Chrysostom a Semi-pelagian ? ITQ 27 (1960) 16-29.

9652 Bulletin augustinien pour 1957 et compléments d'années antérieures. REA 6 (1960) 41-96.

9653 DUTOIT E. : Saint Augustin et Cicéron. NV 35 (1960) 55-63. [zu : M. TESTARD, Saint Augustin et Cicéron. 2 vol. Paris 1958.]

Mittelalterliche Scholastik : s. a. 9509-13 (Maria u. Kirche), 9341 (Gilb. Porr.), 9340 (Avicenna), 9339 (Averroes), 9556 (Antonius v. Padua), 9373 (Alex. v. Hales, Joh. v. Rupella), 9523 (Bonaventura), 9330, 9336, 9412, 9433, 9457, 9459, 9475, 9562, 9581, 9593, 9601 (Thomas v. Aq.), 9301 (Spätscholast : Naturphilos.), 9343 (W. Ockham), 9292 (Buridan), 9297 (Alb. v. Saxen).

9654 BATAILLON L. J. : Bulletin d'histoire des doctrines médiévales. RSPT 43 (1959) 504-536, 681-715 ; 44 (1960) 140-174, 299-349.

9655 Rabade Romeo S. : Neoplatonismo o neoplatonismos medievales ? EFil 8 (1959) 407-417.

9656 Müller G., OSB : La « reportatio ». Sal 21 (1959) 647-659.

9657 Quantin P. M. : A propos des premières Summae confessorum. Théologie et droit canonique. RTAM 26 (1959) 264-306.

9658 Lottin O., OSB : A propos de la date de deux florilèges concernant Anselme de Laon. RTAM 26 (1959) 307-314.

9659 Weisweiler H., SJ : Die frühe Summe Deus de cuius principio et fine tacetur, eine neue Quelle der Sententiae Anselmi. Das Wachsen der scholastischen Angelologie und Anthropologie aus patristischem Denken. Sch 35 (1960) 209-243.

9660 Horst U., OP : Beiträge zum Einfluß Abaelards auf Robert von Melun. RTAM 26 (1959) 314-326.

9661 Boissard E., OSB : Saint Bernard et le Pseudo-Aréopagite. RTAM 26 (1959) 214-263.

9662 Bertola E. : Di alcuni trattati psicologici attribuiti ad Ugo da S. Vittore. RFN 51 (1959) 436-455.

9663 Lupo T. : Validità della tesi gerseniana sull'autore della « Imitazione di Cristo ». Sal 22 (1960) 56-106.

9664 Guyot B. G., OP – Dondaine H. F., OP : Guerric de Saint-Quentin et la condamnation de 1241. RSPT 44 (1960) 225-242. [Texted. v. 3 QQ de visione beatifica (Praha, Univ. 667 u. Firenze, Naz. G. V. 347) : p. 230-242.]

9665 Nemetz A. : What saint Bonaventure has given to philosophers today. FStudies 19 (1959) 1-12.

9666 Kolping A. : Die handschriftliche Verbreitung der Messerklärung Alberts des Großen. Ein Beitrag zum Einfluß Alberts auf das mittelalterliche Geistesleben. ZKT 82 (1960) 1-39.

9667 Callus D. A., OP : Une œuvre récemment découverte de S. Albert le Grand : *De XLIII problematibus ad Magistrum Ordinis* (1271) [London, St. Paul's Cathedr. 40. B. 14]. RSPT 44 (1960) 243-261.

9668 Normandin R., OMI : Présence de saint Thomas d'Aquin. RUO 30 (1960) 121-126.

9669 Lottin O., OSB : Comment interpréter et utiliser S. Thomas d'Aquin? ETL 36 (1960) 57-76.

9670 Maier A. : Der anonyme Sententiarius des Borgh. 346. AFH 53 (1960) 3-29. [nicht identisch mit Heinrich v. Harclay.]

9671 Walmsley C., OFM : Robert of Leicester's treatise on evangelical poverty. CF 30 (1960) 78-100, 167-207. [Texted. nach M. Add 3571, (ff. 248 ra-257 vb) Univ. Cambridge.]

9672 Mruk A. M., SJ : Singularis opinio Gerardi Odonis O.F.M. circa naturam divortii in casu adulterii. Greg 41 (1960) 273-283.

9673 Brampton C. K. : Ockham and his alleged authorship of the tract « Quia saepe iuris ». AFH 53 (1960) 30-38.

9674 Ermatinger C. J. : Notes on some early fourteenth Century Scholastic Philosophers. Mss 3 (1959) 155-168 ; 4 (1960) 29-38. [zu : Joh. v. Jandun – Ferrandus de Hispania – Sophisma anon. de specie intelligibili.]

9675 Walz A., OP : Sant'Antonino nei concilii ecumenici. Ang 37 (1960) 70-79.

Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 9344 (Suárez), 9331, 9348 (Descartes), 9353 (Spinoza), 9349 (Hobbes), 9352 (Leibniz), 9322, 9351 (Berkeley), 9353 (Hegel), 9369 (L. Nelson), 9306, 9324 (Bergson), 9332, 9342 (Whitehead).

9676 Vallinas E. : El punto de partida, en la filosofía de Nicolás de Cusa. Sapt 14 (1959) 299-304.

9677 Verga L. : Di un ritorno a Malebranche. L'edizione completa delle sue opere e alcuni studi recenti sul suo pensiero. RFN 51 (1959) 456-495.

9678 Tilliette X. : Novalis le philosophe. AdP 22 (1959) 605-620. [zu : Haering T., Novalis als Philosoph. Stuttgart 1954.]

9679 Pellegrino U. : Storia e metafisica in Kant, Hegel e Jaspers. RFN 52 (1960) 46-72.

9680 Lehmann K. H. – H. Hermann : Dissertationen zur Kantischen Philosophie auf Grund des « Jahresverzeichnis der deutschen Hochschulschriften » zusammengestellt. KS 51 (1959-60) 228-257.

9681 Heimsoeth H. : Vernunftantinomie und transzendentale Dialektik in der geschichtlichen Situation des Kantischen Lebenswerkes. KS 51 (1959-60) 131-141.

9682 Lehmann G. : Spontaneität und Zeitlichkeit. zu : I. Heidemann, Spontaneität und Zeitlichkeit. KS 51 (1959-60) 353-360. [zu 7239]

9683 Meyer H. : Kant und die Scholastik heute. Glossen zu den gleichnamigen Pullacher philosophischen Forschungen, Bd. I. TR 56 (1960) 1-10. [zu 2036]

9684 Heimsoeth H. : Die Hegel-Ausgabe der Deutschen Forschungsgemeinschaft. KS 51 (1959-60) 506-511.

9685 Vanni Rovighi S. : Intorno al primo Hegel. RFN 52 (1960) 73-77. [zu : C. Lacorte, Il primo Hegel. Firenze 1959.]

9686 Ladrière J. : Hegel, Husserl, and reason today. MS 37 (1959-60) 171-195.

9687 Kimmerle H. : Das Verhältnis Schleiermachers zum transzendentalen Idealismus. KS 51 (1959-60) 410-426.

9688 Bonetti A. : La storia della filosofia italiana nella seconda metà dell' Ottocento e Giovanni Gentile. RFN 52 (1960) 78-84. [zu : G. Gentile, Le origini della filosofia contemporanea in Italia. Firenze 1957.]

9689 Tremblay J. : La notion de philosophie chez Bergson. Genèse de la pensée de Bergson. LTP 14 (1958) 30-76.

9690 Martin G. : Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher. KS 51 (1959-60) 361-375. [zu : P. A. Schilpp (gl. Tit.). Stuttgart 1955.]

9691 Gonzalez-Caminero N., SJ : Circunstancia y personalidad de Unamuno y Ortega. Greg 41 (1960) 201-239.

9692 Cottier M.-M., OP : Sur Emmanuel Mounier. NV 35 (1960) 77-83.

9693 Messineo A., SJ : « Il messaggio personalista di Mounier ». CC 111 II (1960) 407-411. [zu : M. Montani (gl. Titel). Milano 1959.]

9694 Lobato A., OP : Diálogo y disputa. « Rencontre » de Padre Ramírez con Julián Marías. CT 87 (1960) 169-193. [zu : S. Ramírez OP, La zona de seguridad. Salamanca 1959.]

9695 Cantoni A. : Le opere complete di Sciacca. SC 87 (1959) 450-462.

9696 Brunello B. : La filosofia dell'integrità di Michele Federico Sciacca. Sapz 12 (1959) 556-572.

9697 Antonelli M. T. : Le ragioni della fede di Armando Carlini. Sapz 12 (1959) 596-599. [zu A. Carlini (gl. Tit.). Brescia 1959.]

9698 d'Alconzo M. : L'esistenzialismo di Henri Lefebvre. RFN 51 (1959) 496-528.

9699 Lossky N. : Personalistischer Idealrealismus. KS 51 (1959-60) 387-409. [Selbstdarstellung.]

9700 Barth G. : Bibliographie der Schriften von Heinrich Barth. *Festschr. H. Barth* (1960) 251-261.

9701 Huber G. : Heinrich Barths Philosophie. *Festschr. H. Barth* (1960) 199-249.

9702 Fagone V., SJ : Attualità del Tomismo. « Aquinas » : una nuova rivista di filosofia scolastica. CC 111 II (1960) 398-406.

9703 Mazzarella P. : Dove va il tomismo ? Ovvero « stravaganze neoscolastiche ». Soph 28 (1960) 206-212. [zu A. Hayen : 7587.]

9704 Bortolaso G., SJ : Verità e libertà. (XVIII° Congresso della Società Filosofica Italiana, Palermo-Messina 1960). CC 111 II (1960) 173-181. [zu : Verità e libertà. Relazioni introduttive. Palermo 1960.]

Theologie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 9513 f., 9518 (Maria u. Kirche), 9585 (Diego de Deza), 9452 (F. de Vitoria), 9614-16 (Theresia v. Avila), 9414 (F. v. Baader), 9577 (Card. Newman), 9618 (Card. I. Schuster).

9705 Tüchle H. : Reformatio Catholica. Ein Literaturbericht. MTZ 11 (1960) 56-60.

9706 Iserloh E. : Corpus Catholicorum. TTZ 69 (1960) 117-124. [Literaturbericht.]

9707 Moore E., SJ : Manuscritos teológicos postridentinos de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla. ATG 20 (1957) 211-306.

9708 Bernardino de Armellada OFMCap. : Dos teólogos franciscanos del siglo XVI ante el problema del sobrenatural. RET 19 (1959) 373-421. [Francisco Liqueto, Juan de Rada.]

9709 Carro D. V., OP : La crítica histórica ante las controversias sobre la gracia en el siglo XVI. CT 87 (1960) 39-96.

9710 Queralt A., SJ : Los manuscritos inéditos de Luis de Molina a la 1-2 ae y 2-2 ae de la Suma. RET 19 (1959(433-436.

9711 Marcos Rodriguez F. : Fundación frustada de dos Colegios universitarios salmantines : San Lázaro y San Prudencio. Salm 6 (1959) 677-688.

9712 Pirri P., SJ : Gagliardiana. AHSJ 29 (1960) 99-129. [zu : A. Gagliardi SJ, Breve compendio ; De interiori doctrina.]

9713 Adolfo de la Madre de Dios OCD : Un comentarista español del Kempis en el siglo XVII, el P. Blas de San José, Carmelita descalzo. Salm 7 (1960) 67-84.

9714 Colette J., OP : Kierkegaard et Lessing. RSPT 44 (1960) 3-39.

9715 Buri F. : Über Orthodoxie und Liberalismus hinaus. TZ 16 (1960) 33-58.

9716 Coppens J .: Le Chanoine Joseph Vandervorst. In memoriam. [† 8 déc. 1959.] ETL 35 (1959) 920-922.

9717 Carpentier R., SJ : In Memoriam. Le Père Joseph Creusen, SJ (1880-1960). NRT 82 (1960) 404-407.

9718 Longpré E., OFM : Un médiéviste canadien-français : Le R. P. Victorin Doucet, OFM. RUO 30 (1960) 216-230.

Zeitschriftenverzeichnis

AdP	Archives de philosophie
AFH	Archivum franciscanum historicum
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHSJ	Archivum historicum Societatis Jesu
Ang	Angelicum
Anima	Anima
Ant	Antonianum
AP	Archiv für Philosophie
Aq	Aquinas
AST	Analecta Sacra Tarraconensia
Bibl	Biblica
Carm	Carmelus
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CC	La Civiltà Cattolica
CF	Collectanea franciscana
CT	La Ciencia Tomista
DC	Doctor Communis
DT	Divus Thomas
EE	Estudios ecclesiásticos
EF	Estudios franciscanos
EFil	Estudios filosóficos
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FS	Franziskanische Studien
FStudies	Franciscan Studies
FZPT	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GL	Geist und Leben
Greg	Gregorianum
ITQ	The Irish Theological Quarterly
KS	Kant - Studien
LTP	Laval théologique et philosophique
LV	Lumière et vie
Mar	Marianum
MC	Miscelanea Comillas
MD	Memorie domenicane
MedSt	Mediaeval Studies
MF	Miscellanea francescana
MS	The Modern Schoolman
Mss	Manuscripta
MTZ	Münchener theologische Zeitschrift
NO	Die neue Ordnung
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NS	The New Scholasticism
NV	Nova et Vetera
Or	Orientierung
Pens	Pensamiento
PJ	Philosophisches Jahrbuch
RAM	Rivista di ascetica e mistica
RB	Revue biblique
REA	Revue des Etudes Augustiniennes
RET	Revista española de teologia
RFN	Rivista di filosofia neoscolastica
RPL	Revue philosophique de Louvain
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques
RT	Revue thomiste
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale
RTeol	Revista de teologia
RUO	Revue de l'Université d'Ottawa
Sal	Salesianum
Salm	Salmanticensis
Sapt	Sapientia
Sapz	Sapienza
SC	La Scuola Cattolica
Sch	Scholastik
SKZ	Schweizerische Kirchenzeitung
Soph	Sophia
SR	Schweizer Rundschau
SZ	Stimmen der Zeit
TE	Theologia espiritual
TG	Theologie und Glaube
Theor	Theoria
Thom	The Thomist
TP	Tijdschrift voor Philosophie
TPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
TQ	Theologische Quartalschrift
TR	Theologische Revue
TTZ	Trierer theologische Zeitschrift
TZ	Theologische Zeitschrift
VS	La vie spirituelle
VSs	La vie spirituelle, Supplément
WW	Wissenschaft und Weisheit
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie

Adressen der Mitarbeiter: Dr. B. Drack OSB, Kloster Disentis – Dr. K. Gieraths OP, St. Albert, Walberberg (Bez. Köln) – Univ.-Prof. Dr. A. Hänggi, Salesianum, Fribourg – Dr. G. Holzherr OSB, Gross b. Einsiedeln – Dr. H. M. Köster SAC, Schönstatt, Vallendar (Rhein) – Dr. T. Kreider OSB, Kloster Mariastein (SO) – Univ.-Prof. Dr. Jordan Kuničić OP, Maksimir-Kontaka 1, Zagreb III (Jugosl.) – Dr. M. Löhrer OSB, Kloster Einsiedeln – Univ.-Prof. Dr. O. Lüthi OP, Albertinum, Fribourg – Dr. J. Martin, Sulzberg b. Kempten (Allgäu) – Univ.-Prof. Dr. O. Perler, Tafers (FR) – Lic. theol. W. Pfister OP, rue du Botzet 8, Fribourg – Dr. J. Schneuwly, rue St-Michel 6, Fribourg – Lect. theol. L. Simeon OP, Albertinum, Fribourg – F. M. Spescha OP, rue du Botzet 8, Fribourg – Univ.-Prof. C. Spicq OP, Albertinum, Fribourg – Dr. B. Steiert OSB, Kloster Engelberg – Lic. theol. D. Wiederkehr OFMCap, rue de Morat 235, Fribourg – Dr. C. Zimara SMB, Schöneck, Beckenried (NW).

Arthur-Fridolin Utz OP

Die philosophischen Grundlagen der Wirtschafts- und Sozialpolitik

Neuorientierung an der Sozialphilosophie

Je näher wir die Gesetze, welche die Wirtschaft einer freien Gesellschaft beherrschen, kennen, um so mehr fühlen wir das Bedürfnis nach einer Konzeption, um diese Gesetze richtig zu handhaben. Da und dort ist diese Konzeption schon so weit gediehen, daß man überhaupt das Denkschema verläßt, welches einstens bei der Gründung der freien Wirtschaft Pate gestanden hat. In der Erkenntnis, daß der Liberalismus, der an der Wiege der freien Wirtschaft stand, eine falsche Philosophie ist, versucht ein nicht unbedeutender Teil moderner Wirtschaftspolitiker, einen völlig neuen Weg zu gehen, der nicht Kapitalismus und nicht Kommunismus sein soll, aus der Überzeugung, daß eine neue Doktrin auch ein anderes Wirtschaftssystem schaffen müsse. Die Frage ist aber die, ob man nicht doch zuerst untersuchen sollte, wo d. h. an welchem systematischen Ort die Freiheitsgedanken des Liberalismus eine legitime Heimat haben könnten. Denn so unwahr kann der Liberalismus, vor allem der Neoliberalismus auch wieder nicht sein, da sich immerhin philosophisch begabte und ethisch hochstehende Persönlichkeiten für ihn entschieden haben.

Die Entwicklung der sozialen Frage ging, abgesehen von den typisch weltanschaulichen Einflüssen, unphilosophisch vor sich. Am Anfang stand der Erfolg oder Mißerfolg eines wagnisvollen Versuches. Bei Mißerfolg überdachte man die Mittel der Abhilfe. Die systematisch-philosophische Begründung der neuen Wirtschafts- und Sozialpolitik, die zugleich auch die Begründung des vorherigen Mißerfolges sein sollte, war daher mehr Nachkonstruktion als eigentliche Basis der wirtschafts-

politischen Maßnahmen. Darum müssen wir uns z. B. ernstlich darüber Rechenschaft geben, ob die augenblickliche Umstellung der neoliberalen Wirtschaftspolitik auf eine gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik nicht einfach eine philosophische Plakette ist für einige interventionistische Maßnahmen, die sich aus sozialpolitischen und vor allem politischen Rücksichten als notwendig erweisen. Damit soll keineswegs über die Neuorientierung der Wirtschaftspolitik des einen oder andern Landes abfällig geurteilt werden. Es gehört nun einmal zum Wesen der Ethik – und die philosophische Grundlegung der Wirtschafts- und Sozialpolitik ist eine ethische, nämlich sozialethische Frage –, daß sie ihre Prinzipien aus den vielen, im tatsächlichen Leben spontan sich bildenden Werturteilen sammelt. Es ist dann Aufgabe des Sozialethikers, diese vielen Werturteile zu sammeln und systematisch zu ordnen.

Das soll im folgenden versucht werden. Wir müssen uns einmal vom Alltag trennen und das Normengebilde, welches die Gesellschaft prägt oder prägen sollte, *in sich* betrachten. Es ist dies die Frage nach der *Gesellschaftsdoktrin*. Dann haben wir die Verwirklichungsmöglichkeit dieser Wertwelt zu überlegen. Das ist das Problem des *Gesellschaftssystems*. Von hier aus dringen wir in drei Ordnungen vor : in die wirtschaftliche, die soziale und die politische Ordnung. Hier leuchten dann jene Fragen wieder auf, die uns im wirtschafts- und sozialpolitischen Alltag so ernst beschäftigen.

Doch hat diese sozialphilosophische Systematisierung einen schweren Haken : ein Stück Weltanschauung. Es ist dabei in keiner Weise an eine Glaubensüberzeugung gedacht, aber immerhin an eine Grundauffassung der Ethik, die wohl rational ist, aber geschichtlich doch durchaus die Signatur des christlichen Abendlandes trägt. Es geht dabei um die entscheidende Frage : anerkennen wir ein Gesellschaftsbild, das nicht vom Menschen geschaffen, sondern ihm aufgetragen worden ist, da er nicht der Schöpfer seiner sozialen Natur sein kann ? Um also keine Täuschung über die letzten und tiefsten Fundamente einer am Menschenbild orientierten Wirtschafts- und Sozialpolitik aufkommen zu lassen, werden zunächst diese sogen. weltanschaulichen Voraussetzungen besprochen : *die ethischen Grundlagen der Gesellschaftsdoktrin* [1].

[1] Die Darstellung der Grundlagen der Ethik und Sozialethik ist hier auf das Äußerste zusammengedrängt. Wer mehr sucht, lese die entsprechenden Kapitel in meiner « Sozialethik », Band I (Heidelberg 1958) nach. Die Auseinandersetzung mit dem Neoliberalismus ist im Hinblick auf die Veröffentlichung von E. E. Nawroth (vgl. Fußnote 9) ebenfalls nur angedeutet.

I. Die ethische Grundlegung der Gesellschaftsdoktrin

Zum Begriff der Ethik

Unter Ethik hat man die Gesamtheit jener Normen zu verstehen, welche sich dem einzelnen Bewußtsein als verpflichtend auferlegen. Soll eine Ethik echt sein und sich nicht nur etwa in einem Bewußtsein psychologischer Natur erschöpfen, dann muß man annehmen, daß dieses Verpflichtetsein von irgendwoher kommt, d. h. eine persönliche, verpflichtende Autorität voraussetzt. Einzig in diesem Sinne ist der Charakter der Verpflichtung voll und ganz gewahrt. Verlegt man dagegen die Verpflichtung in das persönliche Bewußtsein des einzelnen, dann sieht man nicht ein, warum der Mensch sich nicht über die « Eigen-Verpflichtung » erheben, also sich selbst zur Norm machen könne.

In diesem Sinne ist der Begriff der sogenannten absoluten Norm zu verstehen : eine Norm, die sich unbedingt aufdrängt und eine rückhaltlose Unterwerfung fordert. Das « absolut » ist also zuallererst im Sinne der über dem Menschen stehenden Autorität aufzufassen. Nur in dieser Weise ist die Norm dem Zugriff des Menschen entrückt.

Man könnte allerdings die Meinung äußern, das Absolute der Normen bestände in der naturhaften und spontanen Art und Weise, wie sie sich dem menschlichen Bewußtsein aufdrängen. Allerdings gehört diese psychologische Seite ebenfalls zum Absoluten der Normen. Jedoch ist sie nur eine Konsequenz der Absolutheit der Normen als solchen. Würde sich der Absolutheitsanspruch in der naturhaften Spontaneität erschöpfen, dann wäre nicht einzusehen, warum wir von Ethik und nicht von Naturwissenschaft sprechen.

Im christlichen Denken wird dieser Sachverhalt sehr einfach ausgedrückt. Die Absolutheit der Normen kommt aus dem absoluten Gebot eines Schöpfergottes. Da aber die Normen niemals eine echte Ethik zu konstituieren imstande wären, wenn sie nicht zugleich auch im Menschen, d. h. in dessen Bewußtsein inkarniert wären, ergibt sich für das christliche Denken die Notwendigkeit, die sittliche Veranlagung des Menschen mit dem Gebot des Schöpfers zur Einheit zu verbinden. In diesem Sinne haben die Alten das sittliche Bewußtsein des Menschen als eine « Partizipation des göttlichen Intellektes » bezeichnet.

Doch ist diese Fundierung des sittlichen Wesens des Menschen in der Metaphysik heute wohl nicht mehr modern. Vielleicht überfordert

sie unsere zeitgenössischen Wirtschafts- und Sozialpolitiker. Man möge aber dann doch soviel zugestehen, daß die ethischen Normen nicht aus dem freien Willen des Menschen stammen, sondern ein unabweisbares Soll darstellen, welches die Freiheit bindet. Es gibt in der inneren Erfahrung des Menschen gewisse Tatsachen, die untrüglich auf einen naturhaften sittlichen Imperativ hinweisen. Jeder von uns empfindet im Innern seiner Seele die unwahre Aussage als etwas Verwerfliches. Und wir sind uns ebenso bewußt, daß diese Verwerflichkeit einem wirklichen Verbot gleichkommt. Es bedeutet darum nicht nur Dummheit, dagegen zu handeln, sondern auch innere Schande.

Die Gleichheit der Gewissensanlage in allen Menschen

Daß die Gewissensanlage im Menschen überall die gleiche ist, wird von vielen Wissenschaftlern bestritten, wird aber von den Praktikern, vor allem von den Juristen, als selbstverständlich angenommen, sonst hätten die Kriegsverbrecher keinen Richter. Die Soziologen meinen, die Gleichheit im Gewissensspruch rühre von der sozialen Erziehung her. Anderseits ist gerade heute in der völligen Verwirrung der sittlichen Begriffe eine Tatsache auffallend, nämlich die allgemeine Überzeugung, daß bestimmte Vergehen eigentlich von jedem Menschen als wirkliche Verbrechen erkannt werden müßten. Selbst in den Menschenfressern setzt man noch ein solches Gewissen voraus, das seiner natürlichen Anlage gemäß eines Tages die von ihnen geübte Tötung von Menschen als ein Verbrechen bezeichnen muß. Wenngleich es wahr ist, daß auf internationaler Ebene, d. h. in der Außenpolitik, das Prinzip der Selbstrettung vordringlich ist und somit gemeinsame sittliche Ordnungsgesetze außer Kurs gesetzt werden, so wird man doch bei allen internationalen Gesprächen ohne die gemeinsame Gewissensanlage nicht auskommen. Wenn in einer internationalen Abrüstungskonferenz sämtliche Teilnehmer das grundsätzliche Werturteil über die Verwerflichkeit des Krieges ausschalten, wird jedes Diskutieren zwecklos, denn der Existenzdrang des einzelnen Partners allein, ohne jede Einbeziehung einer natürlichen Sittlichkeit wird nie die Garantie für die Einhaltung eines Paktes geben können.

Die natürlich-sittliche Anlage als soziale Ordnungsnorm

Um zu einer wirklichen Sozialethik, d. h. zu einer Gesellschaftskonzeption zu gelangen, bedarf es nicht nur der gleichen sittlichen An-

lagen in jedem Menschen, vielmehr muß dieses sittliche Empfinden, das sich in jedem Menschen naturhaft im Gewissensspruch äußert, auch gleiche Normen für das Zusammenleben aufstellen. Ohne gemeinsame *Ordnungsideen* läßt sich keine Gesellschaft aufbauen. Zumindest müssen diese an höchster Stelle existieren, wo mit autoritativer Wirksamkeit das Gesellschaftsganze gelenkt wird, d. h. im Autoritätsträger, wenn die Gesellschaftsglieder von sich aus gleiches Ordnungsdenken und gleiches Ordnungswollen nicht aufbringen können.

Wenn es aber nicht nur eine natürliche *Sittlichkeit*, sondern auch ein natürliches *Recht* geben soll, dann müssen wir notwendigerweise voraussetzen, daß die sittliche Anlage eines jeden Menschen nicht nur gleiche Normen für das persönliche Verhalten, sondern auch für das Zusammenleben miteinbegreift.

Die entscheidende Frage ist nun diese : kann man in der Erfahrung solche gemeinsamen naturgegebenen und spontanen Ordnungsurteile in den Menschen nachweisen ? Greifen wir auf das Beispiel der Lüge zurück. Es ist jedem Menschen klar, daß die unwahre Aussage nicht nur seiner individuellen sittlichen Verantwortung widerspricht, sondern zugleich auch einen Mißbrauch am Mitmenschen bedeutet. Und ebenso leuchtet allen Menschen ohne weiteres ein, daß ohne Wahrhaftigkeit eine Gesellschaft nicht bestehen kann. Aus diesem Grunde genießt die ausdrückliche Bekräftigung der Wahrheitsaussage, d. h. der Eid, gesteigerte Wertschätzung. Hierbei ist es belanglos, ob der Eid die Form einer göttlichen Anrufung erhält, wenn er nur den Willen ausspricht, im Falle der Unwahrhaftigkeit schwerste Sanktion zu übernehmen.

Die gesellschaftliche Reaktion gegen Parasyten, welche das Zusammenleben der Menschen nur für ihre eigenen Zwecke ausnützen, ist einmütig. Also auch hier liegt offenbar ein gemeinsames Ordnungsdenken vor.

Im Anblick eines offenbaren Ungleichgewichtes innerhalb der Gesellschaft, etwa der Verelendung eines Teiles des Gesellschaftsganzen, äußert sich das Wertempfinden eines jeden durch die entsprechende Empörung gegen jene, welche dieses Elend hätten verhindern können und müssen. Und in diesen selbst erwacht infolge des Lärmes der Verelendeten das Gewissen, ungerecht gehandelt zu haben. Selbst dort, wo es sich nicht um menschliches Verschulden, sondern um eine Naturkatastrophe handelt, welche das Massenelend hervorgebracht hat, reagiert das menschliche Gewissen in Form der solidaren Hilfeverpflichtung gegenüber den Geschädigten, und zwar über alle nationalen Grenzen hinweg.

Eine aufmerksame Analyse des sittlichen Bewußtseins des Menschen kann um die Feststellung nicht herumkommen, daß es im Menschen a priori geltende Ordnungsvorstellungen gibt, die nicht nur dem einzelnen Individuum und seiner sittlichen Vollendung gelten, sondern auch der Gesamtheit der Gesellschaftsglieder. Es handelt sich also um echte soziale Normen, d. h. um solche Normen, die sich zunächst an das Ganze richten und vom Ganzen erst an den einzelnen. Nur in dieser Weise ist eine Gesellschaftskonzeption denkbar.

Die Art und Weise der Gewinnung dieser Normen ist allerdings ein schweres Problem, das in die Rechtsphilosophie gehört [2].

Man kann nicht genug Wert auf die Feststellung legen, daß die sozialen Normen die Gesellschaft als Ganzes im Auge haben, diese also von oben her formen, somit nicht etwa nur ein Resultat des Normendenkens der vielen Gesellschaftsglieder sind. Die sozialen Normen sind Strukturgesetze der Gesellschaft, die gelten, bevor der einzelne sich in Freiheit für sie entscheidet. Sie integrieren a priori das Individuum im Ganzen. Sie sind also « grundsätzlich » nicht von der freien Meinungsäußerung des Individuums bestimmt. Allerdings sehen diese Normen nicht von der menschlichen Person und ihrer Freiheit ab. Die menschliche Personwürde ist in den sozialen Normen ebenso a priori enthalten, wie diese auch für das Individuum als Glied des Ganzen gelten.

Liberalismus und Neoliberalismus sehen in der Annahme von a priori geltenden Ordnungsnormen die Gefahr der Diktatur. Doch hat diese Konzeption mit Totalitarismus und Diktatur noch nichts zu tun. Nur jenes soziale Ordnungsdenken ist totalitär, das in seiner Gemeinschaftsvorstellung, d. h. in seiner Gemeinwohlidee die echte Menschenwürde mißachtet. Und nur jene soziale Lenkung ist diktatorisch, welche den freien Gewissensentscheid als sozialen Wert negiert. Es kommt also ganz darauf an, was man in das Gemeinwohl als allgemein gültigen Wert des persönlichen Wesens aufnimmt. Gegen den Liberalismus und Neoliberalismus ist festzuhalten, daß das Gemeinwohl a priori die einzelnen Gesellschaftsglieder integriert, also nicht erst das Resultat ihrer freien Äußerungen abwartet.

[2] Vgl. A. F. Utz, Sozialethik, Bd. II : Rechtsphilosophie (in Vorbereitung), Heidelberg, Kerle-Verlag.

II. Die Gesellschaftsdoktrin

Das entscheidende und zugleich schwierige Problem der Sozialethik besteht nun darin, in streng logischer Folge und zugleich mit großem Wirklichkeitssinn den Weg von den universalsten Normen des Gesellschaftslebens bis in die konkrete Formulierung hinein zu finden. Den Gedankengang etwas vorwegnehmend, können wir auch sagen : Es handelt sich um die Umformung der Gesellschafts*doktrin* in ein Gesellschafts*system.*

Zum Begriff der Gesellschaftsdoktrin

Die beiden Ausdrücke Gesellschaftsdoktrin und Gesellschaftssystem werden zwar oft unterschiedslos gebraucht. Auf terminologische Spitzfindigkeiten gehen wir hier nicht ein. Wichtiger ist, von der Sache her an die Begriffswelt heranzutreten. Die sachbegründete Unterscheidung zwischen Gesellschaftsdoktrin und Gesellschaftssystem ergibt sich, wenn man sorgfältig die Etappen verfolgt, welche unser Erkennen von den höchsten Normenvorstellungen bis in die konkrete Wirklichkeit hinein durchschreitet.

Derjenige, der ethisch denkt, stellt als erstes die Frage, welches die gemeinsamen Werte sind, die wir im Zusammenleben zu erringen trachten. Er sieht darum im Gemeinwohl ein hohes Gut, das wir zwar niemals ganz verwirklichen, dem wir aber doch zustreben müssen, wenn wir unser Gemeinschaftsleben überhaupt sinnvoll gestalten wollen. Sind diese Werte wirklich nicht nur die Frucht einer Volksbefragung, sondern die Freiheit des einzelnen a priori bindende Forderungen, dann wird man ohne weiteres erkennen, daß sie nicht nur ein Ideal darstellen, welchem zuzustreben für den einzelnen lobenswert ist, sondern echte Gemeinschaftsaufträge, die von vornherein das Ganze der Gesellschaft prägen, also Rechtsprinzipien sind, d. h. Normen, welche der Gesellschaft eine bestimmte Struktur verleihen. Es handelt sich also nicht nur um sogenannte rein « moralische » Normen.

In der sowjetischen Gesellschaftsphilosophie haben die Gesellschaftsnormen nicht juristischen Charakter. Dort ist das Recht erst die nächste Etappe, die nach der Ideologie kommt. Das Recht ist von der Ideologie derart getrennt, daß am Ende der gesellschaftlichen Entwicklung nur noch die Ideologie, nicht mehr das Recht übrigbleibt.

Man hat die Annahme von a priori geltenden Gesellschaftsnormen mit der Utopie vergleichen wollen. Die grobe Unkorrektheit dieser Auffassung müßte aber jedem klar sein, der Normen von Idealbildern zu unterscheiden vermag. Die Utopie spricht immer von einer konkreten Gesellschaft, die nach bestimmten, eigenwillig geformten Traumwünschen idealisiert wird. Das Gemeinwohl ist als sozialer Wert und soziales Strukturgesetz keine konkrete Gesellschaftsvorstellung, sondern vielmehr ein Hinweis, wie Gesellschaft orientiert sein müsse.

Das Gemeinwohl als Summe aller jener Werte, die der Gesellschaft ein bestimmtes Gepräge geben, wird erfaßt in der *Gesellschaftsdoktrin*. Die Gesellschaftsdoktrin ist also ein Normenganzes, das über aller Zeit steht, das aber in die Realität hineinweist, bestimmte Orientierungen gibt und dennoch keine praktisch greifbare Formulierung dessen ist, wie eine hic et nunc gegebene Gesellschaft gestaltet sein muß. Wir brauchen das schon anderswo [3] Gesagte hier nicht mehr zu wiederholen, daß die gesellschaftlichen (wie überhaupt die ethischen) Prinzipien keine Schablonen darstellen, die man in einfacher Anwendung auf die Wirklichkeit aufkleben könnte.

Die Gesellschaftsdoktrin befindet sich auf dem höchsten Grade des Normendenkens. Es wird dabei noch in keiner Weise an die andere Seite gedacht, die bei der Verwirklichung mitspricht, nämlich an die Reaktion, welche der tatsächliche lebende Mensch auf diese Normenwelt hin empfindet und nach außen kundtut. Wenn irgendwo, dann ist gerade im sozialen Bereich diese Reaktion ausschlaggebend für die Realisierbarkeit von Normen. Davon ist aber in der Gesellschaftsdoktrin noch nicht die Rede. Es wird hier noch nicht über leichtere oder schwerere, geeignetere oder weniger geeignete praktische Durchführbarkeit gesprochen. Wo dieser Gesichtspunkt auftritt, wo also der Blick in die Gegenwart, in die Verwirklichung fällt, wendet man sich jener Etappe der Normenbildung zu, wo das *Gesellschaftssystem* geformt wird.

Der Begriff « sozial » im Rahmen der Gesellschaftsdoktrin

Man kann sich nicht eindringlich genug vor Augen halten, daß die Gesellschaftsdoktrin ein universales Wertgebäude darstellt, das zwar fähig ist, die Gesellschaft zu strukturieren, jedoch noch nichts darüber aussagt, nach welchem methodischen Prinzip man in der konkreten

[3] A. F. Utz, Sozialethik, Bd. I : Die Prinzipien der Gesellschaftslehre, Heidelberg 1958, 91 f.

Wirklichkeit an eine Durchformung der Gesellschaft gehen soll. Wir erkennen darum in dieser obersten Ordnung der Werte noch keineswegs die Unterscheidung zwischen wirtschaftlicher, sozialer und politischer Ordnung. Hier ist alles sozial, und zwar in einem viel umfassenderen Sinne als man später von sozial sprechen wird, wenn man « sozial » und « wirtschaftlich » gegeneinander abgrenzt. Auch das Wirtschaftliche, d. h. die Güterversorgung ist unbedingt etwas Soziales in der obersten Wertordnung. Von hier stammt übrigens die Lehre, daß die Wirtschaft ein Kulturprozeß sei. Die Richtweisungen kirchlicher Instanzen im Hinblick auf soziale Belange bewegen sich durchweg auf dieser höchsten Ebene der sozialen Werte. Das ist sehr wichtig zu wissen, weil viele Wirtschaftswissenschaftler sich einfach nicht vorstellen können, daß man z. B. einen Anspruch auf Familienlohn erheben kann, bevor man über die wirtschaftlichen Möglichkeiten nachgedacht hat, d. h. bevor man sich Rechenschaft darüber gegeben hat, ob das Leistungsprinzip dadurch nicht außer Kurs gesetzt würde. Jedoch will die höchste Forderung des sogenannten Familien- oder Soziallohnes noch gar nicht entscheiden, ob dieser Soziallohn in die wirtschaftliche oder soziale Ordnung fällt – beide im engen Sinne verstanden, wie später davon die Rede sein wird. Wer alle sozialen Normen von vornherein in die dreifache Ordnung der Wirtschaft, der Gesellschaft und der Politik (mit Absicht sagen wir hier nicht « Staat ») einreiht, verbaut sich den Weg in eine gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik. So ruhmvoll es für die moderne Gesellschaftsphilosophie auch sein mochte, diese drei Ordnungen zu den Grundpfeilern des gesellschaftlichen Aufbaues gemacht zu haben, ein A-priori des Denkens über die Gesellschaft können diese drei Ordnungen niemals sein. Die Einheit wäre genau so zerschlagen, wie sie einstens zerschlagen wurde, als man die Kultur vom Zentrum des Menschen löste, nämlich von seiner sittlichen Vollkommenheit. Die gesellschaftliche Kooperation muß zunächst als gemeinsame Erarbeitung tief menschlicher Werte angesehen werden. Nur in dieser Sicht fügen sich alle gesellschaftlichen Tätigkeiten in die Ganzheit der menschlichen Vollendung ein. Halten wir diese höchste Wertordnung fest im Auge, um nachher den Sinn jener Gesetze zu verstehen, denen gemäß das gesellschaftliche Leben sich innerhalb drei unterscheidbaren Ordnungen abwickeln läßt.

Auf der obersten Ebene der Gesellschaftsdoktrin erkennt man allerdings einen leichten Schein einer möglichen Unterscheidung zwischen sozialer und politischer Ordnung. In jeder Gesellschaft, wie sie auch immer heiße, ob Familie oder Staat, ist ein Unterschied zu machen

zwischen der Kooperation der Gesellschaftsglieder und der Autorität, welche diese Kooperation leitet. Doch reicht diese Unterscheidung nicht soweit, um jene politische Ordnung zu begründen, die sich erst ergibt, wenn man das *Gesellschaftssystem* erkannt hat.

III. Das Sozialsystem

Der Begriff des Sozialsystems

Nachdem man sich über den Wert bzw. über die vielen Werte Rechenschaft gegeben hat, welche dem gesellschaftlichen Leben Inhalt und Sinn geben, stellt man sich von selbst die Frage, auf welchem Wege man diesen Werten in der Gesellschaft greifbare Gestalt geben soll. Der Blick wendet sich also der Wirklichkeit zu. Man studiert mit abgewogener Klugheit das Verhalten des Menschen, sein tatsächliches Benehmen gegenüber den Gesellschaftswerten. Während man z. B. in der Gesellschaftsdoktrin das Gemeinwohl als den überragenden Gesamtwert erkannt hat, der das Einzelwohl aller Gesellschaftsglieder miteinschließt, dem darum auch die Priorität gegenüber dem Einzelwohl gebührt, sieht man sich jetzt vor die Frage gestellt, ob der tatsächliche Mensch wirklich so gesonnen ist, daß er durchweg dem Gemeinwohl den Vorzug gibt. Bei aller Hochachtung, welche die kommunistische Gesellschaftsdoktrin dem Sozialphilosophen abringt, weil sie die vorherrschende Stellung des Gemeinsamen vor dem Einzelnen herausstellt, kann sie dem Vorwurf der Utopie doch nicht entgehen, da sie die Werte mit der Methode der Verwirklichung verwechselt. Aus dem Satz : « Gemeinnutz vor Eigennutz » folgt noch nicht die Formulierung des Kommunismus. Ohne die Überlegenheit des Gemeinwohls gegenüber dem Einzelwohl zu bezweifeln, wird man doch einen anderen Weg finden als den des Kommunismus. Ein auch nur oberflächlicher Blick in die menschliche Welt belehrt uns, daß der Mensch nicht jenes ideale Wesen ist, das unmittelbar das Gemeinwohl sucht, sondern umgekehrt leichter und mit größerer Sicherheit zuerst das Eigenwohl und erst durch dieses das Gemeinwohl erstrebt.

Bei diesen Überlegungen über das wirkliche Verhalten des Menschen kommt es natürlich nicht auf jene Motive an, die vorübergehend das menschliche Handeln bestimmen, sondern vielmehr auf jene, die seine spontanen und in gewissem Sinne triebhaften Strebungen dauernd charakterisieren. Anderseits geht es nicht um das « Ewige im Menschen »,

um die untergründige Sehnsucht nach jenen Werten, die in der Sozialdoktrin betrachtet werden, sondern vielmehr um die Natur, wie sie sich tatsächlich bewegt, und zwar nicht nur da und dort, sondern immer und überall.

Unter diesen Naturveranlagungen oder, besser gesagt, Naturtendenzen des tatsächlichen Menschen wird sicherlich ein Charakteristikum ganz besonders hervorragen. Von diesem Charakteristikum aus wird man sich die große Wertwelt, welche die Sozialdoktrin enthält, einmal ansehen und sich fragen, welcher Wert nun der vordringliche sei, durch den hindurch erst die anderen Werte praktisch werden können. Man wird also auf diesem Wege « eine Systematisierung sämtlicher Gesellschaftswerte um einen einzigen Wert, der zum Ziel und Ausgangspunkt der gesellschaftlichen Kooperation in der Praxis gemacht wird, » vornehmen. Eine solche Systematisierung aber nennt man *Sozialsystem*. « Die Erstellung eines Sozialsystems geschieht also dadurch, daß man eine Gesellschaftslehre auf den letzten praktischen Nenner bringt durch Herausarbeitung des zentralen Wertes. Das Sozialsystem ist demnach 'Ausdruck' oder 'Charakterisierung' einer Gesellschaftslehre oder Gesellschaftsdoktrin. »[4]

Bei der Ermittlung des Gesellschaftssystems wird das allgemeine soziale Verhalten des Menschen untersucht, wie es sich etwa in der *staatlich* organisierten Gesellschaft kundtut. Damit sind alle jene besonderen Verhaltensweisen außer acht gelassen, die den Vater, die Mutter, den Sippenangehörigen kennzeichnen. Hier treten Instinkte in Tätigkeit, die unter Umständen das gerade umgekehrte Wertverhältnis des Menschen zum Gemeinwohl beweisen, als man es innerhalb der « societas perfecta » feststellt, nämlich den Ersteinsatz für das Gemeinwohl und die Hintansetzung des Eigenwohls, wie dies beim Elterninstinkt eindeutig der Fall ist[5].

Die Eigenart des Systemwertes

Die Suche nach dem Systemwert beginnt mit folgenden Fragen : Welches ist nun jener zentrale Wert, um den sich alle anderen Werte gruppieren, durch den hindurch die anderen gewissermaßen gesiebt werden ? Durch welchen Kanal werden sämtliche sozialen Aufgaben und Rechte geschleust ? Die Frage kann nur dadurch entschieden werden, daß man sich um den am meisten gefährdeten Wert kümmert. Denn unser Anliegen im Gesellschaftssystem ist doch dieses, die große Wert-

[4] A. F. Utz, Sozialethik I, 313.
[5] Vgl. meine Ausführungen in : Sozialethik I, 337 f.

ordnung (Sozialdoktrin) in der konkreten Welt, in der wir leben, zu verwurzeln. Wir bemühen uns also um jene soziale Taktik, welche die umfassendste soziale Wertwelt verwirklichen hilft. Diese Taktik ist aber nicht im Sinne eines raffinierten Kunstgriffes zu verstehen, wie er in der Diplomatie üblich ist. Es handelt sich vielmehr um die Handhabung eines echten Sozialwertes, der allerdings nicht mehr nach seiner Stellung im Ganzen der Sozialdoktrin, sondern nach seiner praktischen Tauglichkeit untersucht wird. Selbst im äußersten Falle, wo z. B. in der Welt überhaupt keine Wertordnung unter den Menschen mehr zu gelten scheint, wie man das für die außenpolitische Situation annimmt (vgl. den politischen Realismus von Morgenthau, Kennan, Niebuhr), muß man noch einen sozialen Wert herausfinden, auf Grund dessen man Politik treibt. Sogar der Krieg untersteht noch einer solchen sozialen Norm.

Wie immer dieser Wert heißen mag, eines müssen wir uns von vornherein sagen, um nicht dem verhängnisvollen Irrtum des Kommunismus oder Liberalismus anheimzufallen : er darf nicht isoliert, sondern muß stets als Durchgang der anderen Werte zur sozialen Wirklichkeit unserer Gesellschaft hin verstanden werden. Anderseits ist ebenso klar, daß auf Grund dieses einen sich nun nach vorn drängenden Wertes die anderen eine gewisse Schattierung erhalten, die sie innerhalb der Gesellschaftsdoktrin nicht gehabt hätten. Würde z. B. der Gehorsam gegenüber der Obrigkeit als zentraler Wert bezeichnet, wie dies bei religiösen Genossenschaften und Gemeinschaften der Fall ist, dann würden damit die Freiheit und die Ausübung der Freiheit in einem ganz eigenen Lichte erscheinen, ohne daß deswegen die Menschenwürde ihres Inhaltes beraubt wäre. Dieser Gedanke ist überaus wichtig, weil man nur so verstehen kann, daß es eine demokratische Staatsidee, eine demokratische Wirtschaftsauffassung, eine monarchistische Staatsidee, eine autoritäre Wirtschaftsauffassung gibt. Je nach der Eigenart des Wertes, der als Durchgangswert für alle anderen gewählt werden muß, kann es sogar vorkommen, daß bestimmte absolute Werte als undurchführbar erklärt werden. Und das ist z. B. der Fall dort, wo die Freiheit, und zwar die individuelle Freiheit als Kernwert des gesamten Wertgesellschaftssystem bezeichnet wird.

Die individuelle Freiheit als Systemwert

Und wir möchten nun tatsächlich behaupten, daß die Freiheit, und zwar die individuelle Freiheit Träger der ganzen Wertordnung in der

Gesellschaft sein muß. Das mag zwar überraschend kommen. Von vielen Seiten hat man die « Personwürde » als Grundwert empfohlen. Wenn man jedoch die Autoren eingehender studiert, dann stellt man fest, daß darunter doch mehr oder weniger dasselbe wie die persönliche, individuelle Freiheit verstanden ist. Der Begriff der Menschenwürde ist viel zu universal und enthält zu viele Einzelwerte, als daß man sie ohne weiteres als *praktikable* Formulierung einer Gesellschaftsdoktrin, also als Grundwert eines Gesellschaftssystems bezeichnen könnte. Sie ist Doktrin-, nicht Systemwert. Man müßte sie schon interpretieren, um sie zum Systemwert zu machen. Man wird sie aber nur richtig auslegen, wenn man sie in die persönliche und individuelle Freiheit umformt.

Die Freiheit als Grundwert ergibt sich aus dem bereits erwähnten sozialen Verhalten des Menschen. Der Mensch entfaltet seinen natürlichen Instinkt und seine natürliche Aktionsfreudigkeit am leichtesten und besten, wenn er für sich selbst tätig ist, d. h. wenn er für sein Eigenwohl sorgt. Das ist eine Feststellung, die nicht nur gestern galt oder heute und morgen gilt, sondern durchweg gilt und vom Menschen überhaupt ausgesagt werden kann, wie er nun einmal existiert. Das will nun nicht heißen, daß wir den Egoismus zum Ordnungsprinzip erklären, gelinder ausgedrückt : das Eigenwohl vor das Gemeinwohl setzen. Wir müssen aber doch den Menschen dort anpacken, wo er sein, im letzten Sinne personal-sittlich verstandenes Eigenwohl mit dem Gemeinwohl identifiziert, d. h. dort, wo er sich aus eigener Wahl und Bestimmung für das Gemeinwohl einsetzt. Die Freiheit des Menschen, die als Grundwert eingesetzt wird, wird demnach verstanden als das aus persönlich-individueller Lebensauffassung geborene Verantwortungsbewußtsein. Dabei stehen wir zur Erfahrung, daß dieses Verantwortungsbewußtsein in sichererer und besserer Weise für die eigenen Belange des Einzelmenschen arbeitet. In diesem Bereich des Eigenwohls ist die vortrefflichste und höchste Leistung sozusagen garantiert. Da das Gemeinschaftsleben ohne Leistung von seiten der Individuen undenkbar ist, bedeutet das Verantwortungsbewußtsein, das der einzelne im Hinblick auf sein Eigenwohl an den Tag legt, einen mächtigen Faktor in der Verwirklichung des Gemeinwohls. Wir können also die *Freiheit*, in diesem Sinne *als Verantwortung* verstanden, *die sich zuerst im Hinblick auf das Individuum voll und ganz auswirkt und in der Folge dem Gemeinwohl nutzbar wird*, als sicheren *Ordnungswert der Gesellschaft* einsetzen.

Erst wenn man die Freiheit als Systemwert erkannt hat, kennt man den legitimen Ort, der den subjektiven Rechten, vor allem auch den Freiheitsrechten wie Presse-, Rede-, Versammlungsfreiheit usw., im Rechtsdenken zusteht.

Die Grenzen der Freiheit

Ehe wir in die drei Ordnungen, die wirtschaftliche, die soziale und die politische, vordringen, sei es gesagt, daß die Freiheit nicht der höchste der Werte ist. Sie kann nur den Sinn haben, die menschlichen Güter erreichbar zu machen. « Wer nichts mit seiner Freiheit anzufangen weiß, für den ist es u. U. ein subjektiver Gewinn, nicht frei entscheiden zu müssen, zumal wenn ihm anstelle der Freiheit ein größeres Maß an Sicherheit geboten wird. »[6] Die menschliche Freiheit ist ein Gut, das man in seiner Dienstfunktion im Hinblick auf die Verwirklichung des echten Gemeinwohls einzuschätzen und zu lieben gelernt haben muß. Der Freiheit sind darum von vornherein Grenzen gesetzt. Sie darf nicht in Widerspruch stehen zu den materiellen, kulturellen und sittlichen Anliegen der Gesellschaft. Sie kann also nicht gegen den höchstmöglichen Wohlstand des Gesellschaftsganzen eingesetzt werden, « Wohlstand » nicht im materialistischen, sondern vollmenschlichen Sinne begriffen. Bewahren wir diese Wahrheit im Auge : der Systemwert muß immer dort begrenzt werden, wo er seine Dienstfunktion am Gemeinwohl zu erfüllen außerstande ist. Wer das begreift, wird nachher verstehen, daß man echte Wirtschaftspolitik nur im engen Kontakt mit den sozialen Werten pflegen darf. Dem geht es ebenfalls auf, daß die Dispositionsfreiheit über Eigentum, vor allem über den Boden, immer nur Dienstrecht im Sinne der menschlichen Werte sein kann. Dem wird erst recht klar, daß man die unterentwickelten Völker nicht vom kapitalistischen Wirtschaftsgeist Europas oder Nordamerikas aus beurteilen darf. Der Systemwert der Freiheit hat nicht unbedeutende Voraussetzungen für sein wertgetreues Funktionieren.

[6] F. Karrenberg, Gestalt und Kritik des Westens, Beiträge zur christlichen Sozialethik heute, Kreuz-Verlag, Stuttgart 1959, 49.

IV. Die Freiheit als Systemwert in der Güterversorgung
Die wirtschaftliche Ordnung

Das Prinzip des Wirtschaftens

Der Grundsatz der Freiheit und eigenpersönlichen Verantwortung, der nichts anderes ist als der Grundsatz der subjektiven Rechte, hat im Sektor der Güterversorgung die private Eigentumsverteilung, das (begrenzte) private Eigentums- und Dispositionsrecht über Kapital und Boden und die volle persönliche Verfügungsfreiheit über die Arbeit zur Folge. Es kommt also nicht nur auf die materielle Überwindung der Knappheit an. Diese ließe sich auf kollektivem Wege erreichen. Vielmehr handelt es sich darum, die letzten geistigen und körperlichen Reserven des Menschen auf menschliche Weise zu aktivieren, um so eine Ordnung gemäß dem Leistungsprinzip zu verwirklichen. Die Anwendung der Freiheit auf den Bereich der Güterversorgung, d. h. auf die drei Produktionsfaktoren: Kapital, Boden, Arbeit, hat notwendigerweise das kapitalistische System zur Folge. Man braucht dabei keineswegs an Gewinnsucht oder sonstige Egoismen zu denken, vielmehr handelt es sich um ein rechtliches Ordnungsprinzip sowohl für den Sektor der Verteilung als auch den der Produktion, um « jene Wirtschaftsweise ..., bei der es im allgemeinen andere sind, die die Produktionsmittel, und andere, die die Arbeit zum gemeinsamen Wirtschaftsvollzuge beistellen » (*Quadragesimo Anno*, 100). Das Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit ist also grundsätzlich das Verhältnis des Arbeitsvertrages. Und die Beziehung von Betrieb zu Betrieb bzw. von Unternehmung zu Unternehmung ist die der Konkurrenz.

Daß die Dispositionsfreiheit über die Produktionsfaktoren, vorab über Kapital und Boden (über diesen sogar in besonderem Maße), mit der schweren Hypothek des Gemeinwohls belastet ist, darüber brauchen wir uns hier nicht weiter zu verbreiten. In unserem Zusammenhang kommt es darauf an, einmal die Konsequenzen zu überdenken, welche die Freiheit als Systemwert in der Güterversorgung nach sich zieht.

Wir sind von dieser Sicht aus imstande, den Sektor der Güterversorgung als eine ganz eigene Ordnung des sozialen Lebens zu umschreiben. *Die wirtschaftliche Ordnung ist gekennzeichnet durch den freien Wettbewerb um die produktivste Verwaltung von Kapital und Boden und um die höchste Leistung der Arbeit.* Wir haben also einen ganz eigenen Sektor vor uns, den zu erkennen nicht unwichtig sein dürfte.

Es handelt sich dabei nicht nur um eine materielle, sondern um eine echt menschliche Leistung: die möglichst billige und möglichst reichhaltige Zurverfügungstellung von Gütern im gegenseitigen Wettkampf. Berühren wir die brennende Frage vorläufig noch nicht, ob die reale wirtschaftliche Zielsetzung sich in diesem Wettbewerb erschöpfen dürfe oder ob es sich nur um einen in der sozialen Kooperation zu berücksichtigenden Gesichtspunkt handle. Wir kommen nicht darum herum, einmal klar logisch und formal zu denken, d. h. das Prinzip der Freiheit und der Individualrechte, das als Prinzip des Gesellschaftssystems erklärt worden ist, konsequent auf die Güterversorgung anzuwenden. Von hier aus gesehen spielt es also auch noch keine Rolle, ob hinter der menschlichen Arbeit jenes Subjekt steht, dem überhaupt zum großen Teil die Güterversorgung im Grunde gilt. Die Nachfrage ist darum unter diesem « streng wirtschaftlichen » Gesichtspunkt nicht gleich Bedarf schlechthin, sondern gleich *durch Kaufkraft gedecktem* Bedarf. Die Nachfrage spielt also einzig als Nachfrageverhalten im Hinblick auf die Preisbildung eine Rolle. Und zwar soll im Sinne der Individualrechte die Machtstellung jedes einzelnen Beteiligten, sowohl des Anbietenden wie des Nachfragenden, weitgehend atomisiert werden. Der ideale, d. h. dem Wirtschaftsprinzip entsprechende Wettbewerb ist darum der sog. *vollständige Wettbewerb*, in welchem die Macht des einzelnen gleichbedeutend ist mit « totaler Machtlosigkeit »[7]. Unter Machtlosigkeit ist « die Unfähigkeit jedes Marktbeteiligten zu verstehen ..., auf das marktmäßige Angebots- und Nachfrageniveau anders als durch Verbesserung seiner individuellen Leistungskraft bzw. durch verständige Handhabung seiner Kaufkraft einzuwirken »[8]. Es geht vom Gesichtspunkt des streng wirtschaftlichen Denkens her einzig um die Frage, wer die bessere Leistung erbringen kann. Wenn es das Kapital ist, dann wird eben die Arbeit durch das Kapital ersetzt.

Für den Wirtschaftswissenschaftler ist die formale Betrachtung der Produktivität das A und O allen Denkens. Und auch der Wirtschaftspolitiker wird ohne diese formale Sicht niemals ein echter Wirtschaftler sein.

Obwohl der formale Begriff der Wirtschaftspolitik ein verhängnisvoller Irrtum ist, gehen wir ihm im folgenden doch einmal nach, weil wir nur so in die Lage versetzt werden, die in ihm enthaltenen wertvollen Gesichtspunkte als Arbeitshypothese in einer realen Wirtschaftspolitik zu verwerten.

[7] F. Böhm, Wettbewerb und Monopolkampf, 1933, 20.
[8] A. a. O.

Der formale Begriff der Wirtschaftspolitik

Da die Wirtschaftspolitik erstmals von jenen Leuten definiert wurde, die vom reinen Wirtschaftsprinzip her kommen, hat man darunter nur das verstanden, was die Wirtschaftstheoretiker sich unter wirtschaftlicher Handlung vorstellen. Alles andere also, was im Hinblick auf die durch Kaufkraft gedeckte Nachfrage nicht in den Bereich der billigeren und besseren Produktion fiel, wurde aus der Wirtschaftsordnung ausgestrichen und in die sogenannte « soziale Ordnung » verwiesen. Ein Lohn z. B., der auch nach den Bedürfnissen des Arbeitenden bemessen wäre, wurde darum immer als Soziallohn, nicht als Leistungslohn bezeichnet und somit auch der sozialen Ordnung zugeteilt. Dasselbe gilt bezüglich des Bedarfs, der nicht durch Kaufkraft gedeckte Nachfrage ist. Die soziale Ordnung wird so mit all dem belastet, was die Gesellschaftsdoktrin unter Güterversorgung begreift. Einzig jener Teil der Güterversorgung formiert sich nun in einer neuen, nämlich der wirtschaftlichen Ordnung, der sich durch das Mittel des Wettstreites auf dem Markt verwirklichen läßt. In dieser Sicht ist die Abtrennung und Isolierung der wirtschaftlichen Ordnung eine ausgemachte Sache.

Natürlich konnte man gewissen sozialen Anforderungen nicht widerstreben, weil sie sich durch die staatliche Macht gewissermaßen als Gegebenheiten der wirtschaftlichen Ordnung aufdrängten. Der Wirtschaftler ist sich durchaus bewußt, daß er auf einem Boden steht, den er nicht geschaffen hat. Dieser Boden kann sehr schwer vorbelastet sein, unter Umständen sogar durch politische Machenschaften. All das gehört zum sogenannten Datenkranz der Wirtschaft, ist also noch nicht Wirtschaft. Hier ist das Feld, auf welchem der Wirtschaftler steht. Die Daten sind die Zäune, innerhalb welchen ihm zu wirken vergönnt ist. Da aber, wo wirklich das Wirtschaften anfängt, da herrscht nur das Leistungsprinzip.

Natürlich kümmert sich der Wirtschaftler auch nicht um die sozialen Folgen solchen Wirtschaftens. Wenn z. B. durch Konzentration besser und billiger hergestellt werden kann, dann ist eben die Konzentration das Mittel, um zum Ziel zu gelangen. Soziale Überlegungen, einen sogenannten unternehmerischen Mittelstand zu retten, liegen diesem Wirtschaftler grundsätzlich fern, wenn der mittelständische Unternehmer nicht seinerseits beweist, daß er im Leistungskampf zu bestehen imstande ist. Der Wirtschaftler, der in diesem Sinne die wirtschaftliche Ordnung auffaßt, hat nichts dagegen, daß durch soziale Maßnahmen

etwa aufkommenden sozialen Übeln gesteuert wird. Das alles läßt er noch in seinen Datenkranz aufnehmen. Er wehrt sich aber grundsätzlich dagegen, daß man aus der Wirtschaft eine soziale Angelegenheit macht. Die soziale Aufgabe der Wirtschaft ist streng genommen dadurch erfüllt, daß der Mensch sich auf die Arena des Wettkampfes begibt.

Der Wirtschaftler, der auf diesem Boden groß geworden ist, kann sich auch mit all den sozialen Maßnahmen befreunden, welche dem arbeitenden Menschen im Betrieb das Leben und Arbeiten erleichtern. Aber auch das gehört zu den sozialen Aufgaben.

Diese Vorstellung der Wirtschaftspolitik ist die des Liberalismus. Diese Behauptung mag etwas überraschend kommen. Denn es war doch reichlich genug hervorgehoben worden, daß das Gesellschaftssystem geprägt ist durch die persönliche Freiheit und persönliche Verantwortung. Wie kann man nun auf einmal gerade in dem Sektor, wo die persönliche Freiheit und Verantwortung zur Überwindung der Knappheit der Güter eine solche Rolle spielt, die konsequente Durchführung dieses Gesellschaftsprinzips mit der Zensur des Liberalismus versehen ? [9]

Um eine Antwort auf diese Frage zu geben, haben wir uns der übergeordneten Werte zu erinnern, denen der Systemwert der Freiheit zwar vorgezogen worden ist, denen er aber im Grunde noch zu dienen hat. Wir müssen uns nämlich darüber Rechenschaft geben, daß der Systemwert nicht der höchste unter den Werten ist, sondern nur der praktische Wert, der gewissermaßen das Instrument darstellt, mit welchem alle anderen Werte in der konkreten sozialen Welt Wirklichkeit erhalten sollen. Es sei nicht abgestritten, daß alle Werte der Gesellschaftsdoktrin durch den Systemwert gewissermaßen gefärbt werden. Und es kann auch sein, wie bereits gesagt worden ist, daß bestimmte Werte sehr stark zurücktreten. Anderseits ist der Systemwert doch grundsätzlich als der Kanal aufzufassen, durch den weitmöglichst alle Werte der Gesellschaftsdoktrin hindurchgehen sollten. Der Systemwert ist also gewissermaßen belastet. Von diesen Belastungen sei im folgenden die Rede.

Das rationale Wirtschaften im Lichte der personalethischen Werte

In dem grundsätzlichen Teil, in welchem die allgemeinen Normen der Sozialethik besprochen worden sind, haben wir festgestellt, daß die

[9] Bzgl. der Weiterführung des klassischen Liberalismus in den Neoliberalismus vgl. das instruktive Werk von E. E. NAWROTH : Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus, Sammlung Politeia Bd. XV, Heidelberg 1961, Verlag F. H. Kerle.

Sozialethik im Grunde nichts anderes ist als eine Sektion der Personalethik. Die Personalethik bedeutet den universelleren, abstrakteren Teil der Ethik überhaupt, der sich dann in zwei Teile der Realisierung spaltet, nämlich in die Individual- und in die Sozialethik. Die Sozialethik trägt also sämtliche persönlichen Werte in den gesellschaftlichen Raum hinein.

Wir haben nun festzustellen oder zu untersuchen, in welchem Verhältnis die freie Wirtschaft, d. h. die Konkurrenzwirtschaft zu jenen universalsten Werten steht, die jedem menschlichen Handeln eigen sein müssen. Im Grunde genommen geht es hier um den Sinn der Güterwelt für den Menschen und der daraus entstehenden Verpflichtungen, welche dem Menschen obliegen, sobald er die Güter in Dienst nehmen will. Die irdischen Güter sollen dem Menschen jenen Bedarf decken, der seine körperliche und geistige, einschließlich kulturelle und moralische Vervollkommnung betrifft. Grundsätzlich ist also die Güterwelt auf den Konsum des Menschen ausgerichtet. Diese Zielsetzung wird immer im Auge zu behalten sein, wenn es darum geht, das letzte Ziel der Wirtschaft zu bestimmen. Auf dieser höchsten Ebene der Werte befindet sich jene berühmte Formel, die beinahe von jedem Philosophen und jedem weltanschaulich orientierten Wirtschaftler ausgesprochen wird, daß nämlich die Wirtschaft eine Bedarfsdeckungswirtschaft zu sein habe. Leider bedenken die betreffenden Philosophen nicht, daß sie mit dieser Forderung noch nicht auf jenem Boden stehen, den wir im strengen Sinne als wirtschaftliche Ordnung abgegrenzt haben. Fast durchweg fehlt ihnen die Einsicht in die eigentliche wirtschaftliche Ordnung. Von da aus erklären sich die sehr diktatorisch und totalitär klingenden Forderungen der Konsum- und Produktionslenkung. Wir kommen auf diesen Gedanken später noch einmal zurück. Halten wir für den Augenblick einmal fest, daß das Ziel der Güter die Bedarfsdeckung des Menschen ist, daß also dem Menschen die sittliche Pflicht obliegt, die Güter nur in diesem Sinne zu gebrauchen, d. h. im Sinne der menschlichen Vollendung.

Die sittliche Pflicht im Umgang mit den Gütern geht aber noch um ein bedeutendes weiter. Die Güter gemäß der « rechten Vernunft » benützen, bedeutet nicht nur, sie als Gebrauchsgüter im Sinne der menschlichen Vollendung zu verwenden, sondern auch, sie so zu verwenden, daß sie den möglichst besten Dienst zu erreichen imstande sind. Das will besagen, daß der Mensch im Umgang mit den Gütern nicht nur im *Ziel* rational sei (handeln gemäß der « rechten », d. h. geordneten Vernunft), sondern auch in der Art und Weise der *Benützung:* in der Vermeidung von Verschwendung im Hinblick auf die Knappheit der Güter.

Schon auf höchster sittlicher Ebene bedeutet darum die Verschwendung eine Sünde, weil die Güter ihrem eigentlichen Ziele nicht zugeführt worden sind.

Diese Forderung der sinnvollen Benützung der dem Menschen unterworfenen Wesen kommt in ansprechender Weise in der Zielsetzung der Tierschutzvereine zum Ausdruck. Diese wollen doch nichts anderes (oder sollten nichts anderes wollen) als die Überwachung der geordneten Benützung und Indienstnahme der Tierwelt. Die rationale Struktur des sittlichen Bewußtseins verlangt vom Menschen eine sach- und naturgerechte Benützung der äußeren Dingwelt. Wir begegnen also hier auf der höchsten Ebene der Werte dem Rationalitätsprinzip, auf das sich die Wirtschaftler mit hohem Ethos berufen. Es dürfte aber doch wichtig sein, festzustellen, daß *dieses* Rationalitätsprinzip nicht identisch ist mit jenem, das der Wirtschaftler im Sinne der reinen Wirtschaft für sich zum Gegenstand seiner Aufgabe erwählt. Das Ethos der Rationalität gehört zu den großen Trümpfen der Neoliberalen. Allerdings geben diese sich nicht genügend Rechenschaft über den Ort, den « ihre » Rationalität im System der Sozialethik einnimmt. Das Rationalitätsprinzip, dem wir auf der höchsten Ebene der Ethik begegnen und das himmelweit von dem des Neoliberalismus entfernt ist, beinhaltet folgendes: Jede Verschwendung von irdischen Gütern, d. h. jede Nutzung dieser Güter, die nicht eingeordnet wird in das Vollkommenheitsstreben des Menschen, ist sittlich schlecht.

Die Güterversorgung im Lichte der Gesellschaftsdoktrin

Die Gesellschaftsdoktrin betrachtet die absoluten personalen Werte des Menschen als Normen des *Zusammenlebens*. Die Zielausrichtung der Güter besagt also hier nicht einfach nur Dienst an der menschlichen Person als solcher, sondern Dienst an *allen* menschlichen Personen. Vom Menschen her gesehen handelt es sich nun nicht etwa nur um die Existenzsicherung, sondern vielmehr um die Existenzsicherung als ein gemeinsames Recht aller. Der Mensch hat also die Aufgabe, die Bedarfsdeckung zu organisieren im Sinne des Existenzrechtes aller.

Das Prinzip der rationalen Nutzung der Güter, d. h. der Vermeidung jeder Verschwendung bedeutet somit auf der Ebene der Gesellschaftsdoktrin nicht nur eine allgemeine moralische Forderung, sondern zugleich auch ein Rechtsprinzip, nämlich jede Verschwendung zu meiden, um nicht dem andern den Zugang zu den Gütern zu verwehren.

Auch hier müssen wir wiederum betonen, daß weder das Prinzip der Bedarfsdeckung noch jenes der rationalen Nutzung der Güter das bedeutet, was im engen Bereich der wirtschaftlichen Ordnung – als sogen. reine Wirtschaft aufgefaßt – die Wirtschaftler darunter verstehen. Die sittliche Eigenart der Bedarfsdeckung und der rationalen Nutzung hat keinerlei Veränderung erfahren dadurch, daß diese beiden Werte aus der allgemeinen Personalethik in die Sozialdoktrin hinübergeholt worden sind. Das einzige, was als neu auffällt, ist ihr Charakter der juristischen Norm, der sich dem des moralischen Wertes beigesellt hat.

Wenn man die Güterversorgung auf dieser Ebene, d. h. innerhalb der Gesellschaftsdoktrin betrachtet, dann gelangt man zu jenen naturrechtlichen Forderungen, die als Grundrechte an die gesellschaftlich organisierte Güterversorgung gestellt werden: Recht auf Existenz, Existenzsicherheit, ausreichenden Lebensstandard, Recht auf Arbeit, Recht auf Freizeit usw. für alle. Hier auf dieser Ebene befindet sich also auch die Forderung des familiengerechten Einkommens.

Die Insuffizienz der reinen Wirtschaft – Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik als « getrennte » Sachbereiche

Das Prinzip der besseren Leistung auf Grund freier Initiative hat uns in einen Bereich geführt, der sich klar gegen die anderen gesellschaftlichen Räume abgrenzen läßt, der aber, wenn man ihn in seiner Reinheit nimmt, ein ganz neues Problem aufgibt, das seine Existenz zu untergraben droht, nämlich die Frage, ob diese wirtschaftliche Ordnung überhaupt lebensfähig ist. Im Grunde genommen handelt es sich hierbei um die Frage, ob man das Prinzip der wirtschaftlichen Ordnung, das sich aus dem Gesellschaftssystem ergeben hat, zum ausschließlichen Maßstab der Wirtschaftspolitik machen darf. Wir rühren hiermit an die heikle Frage der Unterscheidung zwischen Wirtschaftspolitik und Sozialpolitik.

An sich waren wir uns darüber klar, daß der zentrale Systemwert der Freiheit gewissermaßen nur ein Durchgangswert für alle anderen gesellschaftsdoktrinären Werte sein kann, sodaß die Formulierung dieses Systemwertes im Sektor der Güterversorgung (Leistungssteigerung auf Grund privater Initiative) gewissermaßen nur das Sieb bildet, die fundamentalen Normen der Güterversorgung, wie sie in der Gesellschaftsdoktrin enthalten sind, zu sondieren. Allerdings nehmen wir es dabei in Kauf, daß gewisse Werte in der praktischen Wirklichkeit sehr stark

relativiert werden. Wir haben uns auf politischer Ebene damit schon lange abgefunden, indem wir uns klar darüber sind, daß in der Demokratie die Normenbildung nicht von einem Magisterium, sondern von den Gesellschaftsgliedern ausgeht. Mit denselben Konsequenzen müssen wir uns selbstverständlich auch auf dem Sektor der Güterversorgung zufrieden geben. D. h. wir werden uns sagen müssen, daß in dem umgrenzten Kreis der wirtschaftlichen Ordnung, den wir im folgenden als die « reine Wirtschaft » bezeichnen wollen, nicht alle Forderungen erfüllt werden können, welche die Sozialdoktrin an den Gütersektor stellt. Wo aber finden jene Werte ihre entsprechende Erfüllung ?

Wer in der Wirtschaftspolitik einzig jene gesellschaftlichen Maßnahmen sieht, welche der reinen Wirtschaft zur Verwirklichung helfen sollen, der muß notwendigerweise alle anderen, zur Güterversorgung gehörenden Forderungen der Gesellschaftsdoktrin in die Sozialpolitik verweisen. Das *Objekt der Sozialpolitik* läßt sich von hier aus leicht bestimmen : die Sozialpolitik hat alle jene Härten, welche der wirtschaftliche Konkurrenzkampf geschaffen hat, in einem neuen, nämlich dem sozialen Raum auszugleichen, sowie alle jene, von der Gesellschaftsdoktrin an die Güterversorgung gestellten Anforderungen zu erfüllen, welche der wirtschaftliche Wettbewerb niemals realisieren kann.

Der nicht-neoliberale Leser wird wohl mit Empörung diese Zeilen lesen. Tatsächlich ist diese Konzeption von Wirtschafts- und Sozialpolitik keine andere als die des Neoliberalismus, wie er noch bis vor kurzem lebendig war. Jedoch tut es gut, einmal in diesen reinen Formalitäten zu denken, um darüber klar zu werden, wo wir eine Korrektur anzubringen haben.

Auf Grund dieses formalen Denkens, gemäß welchem die wirtschaftliche Ordnung systemgetreu durchgedacht ist, ist es also möglich, Wirtschafts- und Sozialpolitik klar voneinander zu unterscheiden.

Die Sozialpolitik und die soziale Ordnung

Selbstverständlich ist durch diesen Begriff der Sozialpolitik nicht der gesamte Sektor der sozialen Ordnung gedeckt. In die soziale Ordnung gehören überhaupt sämtliche zwischenmenschlichen Beziehungen, durch welche jene menschlichen Werte (im weitesten Sinne genommen : materiellen, intellektuellen, sittlichen und religiösen) in gemeinsamer Zusammenarbeit geschaffen werden sollen, welche die menschliche Person zur Vollkommenheit führen. Wir müssen bedenken, daß die soziale

Ordnung im Systemdenken beinahe das ganze Erbe der Sozialdoktrin übernehmen muß mit Ausnahme dessen, was nach dem Freiheitsprinzip in die wirtschaftliche und in die politische Ordnung abfällt. Der weitgespannte gesellschaftliche Bereich entläßt also aufgrund des Systemdenkens einzig jene gesellschaftlichen Kooperationen in die wirtschaftliche Ordnung, welche die gemäß dem Konkurrenzprinzip veranstaltete Güterversorgung betreffen. Die soziale Ordnung ist demnach sehr umfangreich. Die den Staat angehenden Obliegenheiten in diesem Sektor lassen sich durch folgende Begriffe andeuten : Gesellschaftspolitik, Kulturpolitik, Bevölkerungspolitik, Sozialreform, Sozialpolitik.

An sich besagen Gesellschaftspolitik und Sozialpolitik rein terminologisch dasselbe. Sachlich wird aber etwas grundsätzlich verschiedenes damit bezeichnet. Die Gesellschaftspolitik ist die universalste gesellschaftliche Planung. Sie ist demnach eine Forderung der Gesellschaftsdoktrin. Die Sozialpolitik aber ergibt sich erst auf dem Boden des Gesellschaftssystems, d. h. jenes Gesellschaftssystems, das die freie Initiative im Raum der Güterversorgung zum Grundgesetz der Produktion und der Verteilung macht.

Das Gültige am neoliberalen Begriff der Wirtschafts- und Sozialpolitik

Diese streng formal logische Sicht der Wirtschafts- und Sozialpolitik entspricht voll und ganz dem Systemdenken, allerdings in seiner isolierten Form. Aber man wird nicht ohne weiteres den Stab über ein solches Denken brechen dürfen, da hier immerhin Ernst gemacht wird mit der wirtschaftlichen Ordnung, so wie diese sich aus dem Systemwert der Freiheit ergibt. Wollte man dieser wirtschaftlichen Ordnung, d. h. also der reinen Wirtschaft jede Wirklichkeit abstreiten, dann würde man überhaupt den Ausgangspunkt, von dem aus man in dieses wirtschaftliche Denken eingedrungen ist, nämlich die menschliche Natur, so wie sie leibt und lebt, als etwas Unwirkliches bezeichnen.

Und dennoch müssen wir uns fragen, ob diese reine Wirtschaft, d. h. also die wirtschaftliche Ordnung, wie sie sich aus dem reinen Systemdenken ergibt, ausreicht, um ein genügendes Feld für eine Wirtschaftspolitik abzugeben, oder ob es nicht vielmehr dringend notwendig ist, sich auch noch auf dem Boden des Systems daran zu erinnern, daß auf höchster Ebene, nämlich in der Gesellschaftsdoktrin, die wirtschaftliche Kooperation von der sozialen nicht trennbar ist. Um zu verhindern, daß nun auf einmal das Systemdenken außer Kurs gesetzt,

daß also plötzlich die Aufgabe der wirtschaftlichen Ordnung (Leistungssteigerung in gegenseitiger Konkurrenz) für null und nichtig erklärt werde, hat der Neoliberalismus die Sozialpolitik genau nach den Gesetzen der reinen wirtschaftlichen Ordnung abgesteckt. Dabei lag es ihm fern, die soziale Heimat der Güterversorgung abzustreiten. Er nahm daher ohne weiteres Belastungen der Wirtschaft durch soziale und politische Daten in Kauf. Zu diesen Daten gehört z. B. auch die Forderung des Familienlohnes. Die Wirtschaft hat als Ganzes mit diesen Daten zu rechnen. Innerhalb dieser Pfähle aber gilt ein neues Gesetz, das Gesetz der Überwindung der Güterknappheit durch Leistungssteigerung in Konkurrenz. Die soziale Forderung der Güterversorgung wird dabei durch zwei Faktoren erfüllt : 1. durch die kaufkräftige Nachfrage innerhalb der wirtschaftlichen Ordnung, 2. durch eine Neuverteilung innerhalb der sozialen Ordnung gemäß dem Prinzip: Jedem nach seinen Bedürfnissen.

Dem Neoliberalismus von heute (im Gegensatz zum alten Liberalismus) liegt ein Nebeneinanderhergehen von Sozialpolitik und Wirtschaftspolitik völlig fern. Im Gegenteil hatte und hat er das größte Interesse, daß der durch die soziale und politische Ordnung erstellte Datenkranz die wirtschaftliche Kooperation nicht zu sehr begrenze. Und zwar stellt er diese Forderungen gerade im Interesse einer besseren Befriedigung der sozialen Bedürfnisse, aus der einfachen Überlegung heraus, daß man zuerst produzieren muß, um verteilen zu können.

Von der « reinen » zur « gemischten » Wirtschaftspolitik – Gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik

Das Leben läßt sich nicht schematisieren. Wie das sittliche, überhaupt ganz allgemein das persönliche Leben eines Einzelmenschen eine Ganzheit darstellt und jedes einzelne Urteil im Sinne dieser Ganzheit gefällt werden muß, so ist auch das soziale Leben eine Ganzheit, und nur von hier aus lassen sich die einzelnen Ordnungen in ihrer Bedeutung erst erkennen. Wie der Wirtschaftler, d. h. derjenige, der sich einzig und allein um die reine Wirtschaft bekümmert, mit Recht vom Sozialpolitiker verlangt, daß dieser sich nicht zu weit in die wirtschaftliche Ordnung hineinwage, so kann auch der Sozialpolitiker, der doch den großen Teil, und zwar den Hauptteil der gesellschaftlichen Aufgaben übernimmt, vom Wirtschaftspolitiker erwarten, daß er sich in den Dienst jener Ordnung stellt, von der er im Grunde seine Existenz ableitet. Gewiß soll in keiner Weise die eminent praktische Bedeutung des gesellschaftlichen System-

wertes geleugnet oder herabgesetzt werden, anderseits aber muß man sich doch klar darüber sein, daß der Systemwert nur funktionale Bedeutung hat, um die Grundwerte des menschlichen Daseins in reale Münzen zu prägen. Der Systemwert soll das Bindeglied zwischen Sozialdoktrin und Wirklichkeit sein und so gewissermaßen den Kompromiß zwischen den höchsten Zielen der Gesellschaft und der Wirklichkeit herstellen. Er ist darum immer ein Kompromißwert. Bei jedem Kompromiß aber müssen wir uns fragen, wie weit wir uns von den sittlichen – in unserem Falle : von den sozialethischen Werten der Gesellschaftsdoktrin – entfernen. Wir können also niemals ausschließlich im Systemwert denken. Das hieße, eine philosophia perennis aus dem Systemdenken machen. Das bedeutet aber praktisch : Die wirtschaftliche Ordnung, so wie sie auf Grund des Freiheitswertes herausdestilliert worden ist, stellt wohl eine gültige Arbeitshypothese dar, ist jedoch niemals die ganze wirtschaftliche Wirklichkeit. In Erinnerung dessen also, daß die Wirtschaft ursprünglich zum *sozialen* Leben, d. h. zur sozialen Kooperation gehört, im Bewußtsein also, daß der Systemwert der Freiheit nur ein Instrument sein darf, um die höchsten Gesellschaftswerte zu verwirklichen, ist jede wirtschaftliche Entscheidung von vornherein im Hinblick auf das gesellschaftliche Ziel, d. h. das eigentlich soziale Ziel aller Kooperation abzuwägen. Wir müssen somit eine höhere Synthese suchen, auf welcher sich die sogenannte reine Wirtschaftspolitik und die Sozialpolitik treffen.

In der Hauswirtschaft sind diese Dinge evident, weil dort der Systemwert nicht diese « individualisierte » Freiheit ist wie in der staatlich organisierten Gesellschaft. Der Familienvater steckt nicht von vornherein die sozialen Ziele ab, um dann in einer folgenden, sozusagen isolierten Wirtschaftsentscheidung das zu realisieren, was noch übrig bleibt. Vielmehr wird er von vornherein gegenseitig wirtschaftliche Möglichkeiten und soziale, d. h. Familienziele abwägen, um ein echtes Kultururteil und einen Kulturentscheid zu fällen. So geht er z. B. vor, wenn er die Berufswahl seines Sohnes gemeinsam im Familienkreis überlegt.

Wenngleich infolge des Systemwertes der individuellen Freiheit das Wirtschaften in der großen Gesellschaft (Staat) im Gegensatz zur Familie mehr nach dem Nützlichkeitsgesetz abläuft, so müssen doch wirtschaftliche Nützlichkeitsfragen und kulturelle Zielsetzungen gegeneinander gehalten und gemeinsam in einem einzigen Urteil und Entscheid formuliert werden. Auf diese Weise gelangt man auf einer höheren Ebene zur Einheit zwischen der sogenannten « reinen » Wirtschaftspolitik und der Sozialpolitik, d. h. zur gesellschaftsstrukturierten Wirt-

schaftspolitik. Einzig auf dieser höheren Ebene ist es möglich, die Arbeitskraft nicht mehr als eine Ware, die etwa dem Kapital gleich- oder gar untergeordnet wäre, zu betrachten, sondern sie vielmehr als das aufzufassen, was sie wirklich ist, nämlich Anstrengung des Menschen im Hinblick auf die kulturellen Zielsetzungen des gesellschaftlichen Lebens. Von hier aus läßt sich erst die Politik der Vollbeschäftigung und der Integrierung des Arbeitnehmers in der Gesellschaft begreifen. Von da aus ist es auch erst möglich, eine Wirtschaftspolitik zu betreiben, welche weitgehendes Verständnis für den selbständigen Unternehmereigentümer (den sogenannten mittelständischen Unternehmer, und zwar nicht nur den handwerklichen, sondern vor allem auch den industriellen) beweist[10]. Erst auf diesem Boden ist ein Urteil zu fällen, gemäß welchem Maßstab die industrielle Konzentration zu begrüßen oder zurückzuweisen ist. Vom Gesichtswinkel der reinen Wirtschaft aus würde man den Blick stets nur in materialistischer Orientierung auf die wirtschaftliche Produktivität richten. Man wäre nie imstande, die echt menschlichen Konsumbedürfnisse abzuschätzen, d. h. einen Bedarf anzuerkennen, der in der Konkurrenz nicht erstickt werden darf.

Die gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik setzt keineswegs das Prinzip der Produktivität außer Kurs. Es muß selbstverständlich auch diese Wirtschaftspolitik sich darüber Rechenschaft geben, daß der Grundsatz des Privateigentums und damit der gegenseitigen Konkurrenz einen entscheidenden Ordnungsfaktor darstellt. Die Frage des Familienlohnes wird darum nicht auf betrieblicher Basis gelöst werden können. Die Familienausgleichskasse auf höchster Ebene wird nicht außer Kraft gesetzt. Anderseits bedeutet es doch einen nicht zu übersehenden Unterschied, ob man die Frage des Familienlohnes innerhalb einer gesellschaftsstrukturierten Wirtschaftspolitik behandelt oder einfach als vorgegebenes Datum in Kauf nimmt, das durch den politischen Druck der Interessenverbände erzwungen worden ist. Daß eine solche gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik eine ordentliche Portion moralischen Verhaltens in der demokratisch geeinten Gesellschaft voraussetzt, ist klar und sei nur beiläufig erwähnt.

[10] Vgl. hierzu : Der Mittelstand in der Wirtschaftsordnung heute. Die Akten des internationalen Mittelstandskongresses von Madrid, hrsg. von A. F. Utz. Sammlung Politeia Bd. XII, Heidelberg 1958, F. H. Kerle-Verlag. Wie der Kongreß bewiesen hat, führen auch rein wirtschaftliche Überlegungen zur Befürwortung des mittelständischen Betriebs. Jedoch kommt man dabei kaum weiter als bis zum Handwerksbetrieb.

V. Die gesellschaftliche Ordnung im Rahmen des Gesellschaftssystems

Die gesellschaftliche Ordnung ist viel weniger als die wirtschaftliche eine reine Arbeitsmethode. Sie ist es nur dort, wo sie ihr ursprüngliches Betätigungsfeld an die wirtschaftliche Ordnung abgetreten hat, d. h. dort, wo die reine Wirtschaft ihre unabweisbare Forderung der Produktivität stellt.

Das Prinzip der Freiheit im sozialen Sektor

Die Freiheit ist an sich eine Eigenheit der menschlichen Person und gehört darum in den höchsten Bereich der Sozialdoktrin. Dennoch ist auf dieser Ebene noch nichts über das Ausmaß und die Entfaltung der persönlichen und individuellen Freiheit ausgesagt. Der Mensch erscheint voll und ganz als an die sittlichen Werte gebunden, die nicht nur individuelle, sondern auch soziale Werte sind. Zwar wird dem einzelnen volle Freiheit gewährt dort, wo er sich im Sinne des echten, an der menschlichen Natur gemessenen Gemeinwohls bewegt. Dennoch bleibt immer noch offen, wer diese Natur auslegt und in Form von sozialen Normen der Gesellschaft verkündet. Da keine Gesellschaft ohne Autorität bestehen kann, erhebt sich die Frage, wer zuerst handelt: die Gesellschaftsglieder oder die Autorität. Das Problem, wem man die Initiative in der Organisation der Gesellschaft überlassen soll, wird innerhalb der Sozialdoktrin noch nicht gelöst.

Diese Frage wird erst durch den gesellschaftlichen Systemwert entschieden. Die Freiheit des einzelnen erhält den Vortritt. Ihr traut man zunächst die Entscheidung zu. Darum die Akzentuierung des sogen. Subsidiaritätsprinzips. In der Formulierung der Doktrin besagt dieses Prinzip eigentlich nur, daß die Autorität das Gute nicht unterdrücken dürfe, das der einzelne aus freien Stücken zum Wohle der Gesamtheit zu tun gewillt ist[11]. Auf dem Boden des Systems aber verlangt das Subsidiaritätsprinzip, daß der Autoritätsträger überhaupt erst dort Gebrauch von der Führungs- und Gesetzesgewalt machen darf, wo die individuelle Initiative versagen würde. Man achte wohl auf die Akzentverschiebung: in der Doktrin wird noch offen gelassen, wer von beiden mehr wisse, der einzelne oder der Autoritätsträger. Im System dagegen wird dem Wissen des Autoritätsträgers zunächst mißtraut und dem Wissen des einzelnen vertraut.

[11] Vgl. A. F. Utz, Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips, Sammlung Politeia Bd. IX, Heidelberg 1956, F. H. Kerle-Verlag.

Durch die Betonung der Freiheit erhält die soziale Ordnung ihre Prägung, ist überhaupt erst « soziale Ordnung » im Sinne einer von den anderen, nämlich der Wirtschaft und der Politik, unterscheidbaren Ordnung. So wird es erst möglich, die Politik definitiv als einen eigenen, mit gewissen eigenen Gesetzen ausgestatteten Sektor zu erkennen. Die Freiheit, die am individuellen Werturteil nicht nur das ganz eigen-persönliche, sondern auch das soziale Leben mißt, fordert folgende soziale Prinzipien : Aufbau von unten nach oben, vielfältige Gruppenbildung, Dezentralisation des gesellschaftlichen Lebens, weitgehendste Enthaltung staatlicher Intervention u. a.

Allerdings liest man häufig – namentlich in katholischen Schriften –, daß der Aufbau von unten eine Forderung des absoluten Naturrechts sei. Das hieße, daß diese Norm in der Sozialdoktrin und nicht im Sozialsystem beheimatet wäre.

Etwas Wahres liegt in dieser Behauptung, insofern nämlich die natürlichen Gemeinschaften, über deren wesentliche Gestaltung der Mensch keine Befugnis hat, wie Ehe und Familie, von vornherein als juristische Einheiten einen eigenen Platz im Gesellschaftsgefüge verlangen. Der Rückgriff auf das absolute Naturrecht ist aber nicht so schlüssig, wenn man an die freien Gemeinschaften denkt, die mehr einem Nützlichkeitstrieb als einem ewigen sozialen Sittengesetz ihr Dasein und ihre Formung verdanken. Hier hilft nur der Systemwert der Freiheit, um die Logik herzustellen.

Bedenken gegen die Dezentralisierung

Gegen das Prinzip der Streuung, der Dezentralisation, der Auflösung in Vielheiten können allerdings nicht geringfügige Einwände erhoben werden. Erdrückt die größere Gemeinschaft notwendigerweise den einzelnen oder die kleinere Gemeinschaft ? Vermachtung und Unterdrückung gibt es in zahlreichen Mengen gerade in kleineren Gruppen. Unter vielen Gesichtspunkten ist in der Großstadt das Leben für den einzelnen erträglicher und angenehmer als in einer Dorfgemeinde. Der soziale Friede ist gerade in kleineren Gemeinden ein Problem. Der Zusammenschluß auf umfassenderer Ebene bietet sehr oft wirksamere soziale Leistungen als in der Verzettelung. Man braucht nur an die Altersversicherung zu denken. Gerade hier scheint das « prinzipielle » Festhalten an der Streuung auf die Dauer zur spießbürgerlichen Kleinkrämerei zu werden.

Unter dem großen Fragezeichen steht nicht zuletzt auch die Befürwortung der weitgehenden Streuung des selbständigen Unternehmertums. Dort, wo der selbständige Unternehmer eine von den Großbetrieben nicht erreichbare Produktivität aufweist, ist das Problem vom wirtschaftlichen Gesichtspunkt aus gelöst. Es bedarf also nicht der Ableitung von einem sogenannten sozialen Prinzip. Würde man die mittelständische Wirtschaftspolitik einfach nach dem Grundsatz der produktivitätsbestimmten Betriebsgröße einrichten, dann bräuchte man davon überhaupt nicht zu reden. Das ist ja auch der Grund, warum die neoliberale Wirtschaftspolitik, die ganz vom wirtschaftlichen Denken im Sinne der « wirtschaftlichen Ordnung » herkommt, nicht versteht, wie man auf den Gedanken kommen kann, eine Unternehmensform zu proklamieren, die ihre tiefste Begründung in einem anderen Bereich als dem der reinen Wirtschaft hat. Man ist gerne bereit, eine gewisse an sozialen Forderungen gemessene Einkommenspolitik in Kauf zu nehmen. Wie aber soll die Produktion selbst einem « sinnfremden » Element unterworfen werden ? Tatsächlich ist der Gedanke des freien Unternehmers (einzig in diesem Sinne ist der « Mittelstand » in der Wirtschaft ein echtes Anliegen) nur von der *sozialen* Wertordnung her begreifbar.

Trotz allem: Streuung der individuellen Freiheiten

Um diese ohne Zweifel schwerwiegenden Bedenken gegen das Aufbauprinzip der sozialen Ordnung, das, wie man sieht, unüberschaubare Konsequenzen auf die Wirtschafts- und Sozialpolitik hat, zu beheben, muß man sich über den Sinn des Systemwertes der Freiheit klar sein. Die Freiheit wurde zum Systemwert gewählt, um in der Praxis eine weitgehende Identifikation herzustellen zwischen dem, was der Einzelmensch für sich als Individuum als seine wirtschaftliche, kulturelle und auch sittliche Vollkommenheit anstrebt, und dem, was die Gemeinschaft als Ganzes fördert. Und zwar geht es dabei mehr darum, die Belange der Gemeinschaft von den vielen Einzelnen her zu sehen, als etwa die vielen Einzelnen vom Ganzen her, wie es eigentlich ursprünglich im Sinne des Gemeinwohls läge. Aber wir müssen nun einmal jenen Weg wählen, der einigermaßen den unausrottbaren menschlichen Neigungen Rechnung trägt, denen gemäß der Mensch leichter und zuverlässiger um seine eigenen Anliegen besorgt ist als um das fernliegende Gemeinwohl. In der Organisation unseres Gemeinschaftslebens ist ebenfalls zu beachten,

daß wir keinen « natürlichen » Chef haben, der mit « Vater »- oder « Mutterinstinkt » wüßte und täte, was dem echten Gemeinwohl dient, und peinlich jeden Autoritätsmißbrauch miede. Das Anliegen des Systemwertes « Freiheit » ist also nicht, die große Organisation um jeden Preis abzuriegeln, sondern vielmehr, die reichen menschlichen, besonders die sittlichen Werte des Individuums zu mobilisieren, um so die individuelle Verantwortung zu einem brauchbaren Baustein im Ganzen zu machen. Natürlich bleibt jene unabänderliche Norm, die zum Grundbestand der Gesellschaftsdoktrin gehört, bestehen: der Mensch ist, soweit er sozial ist, dem Ganzen verpflichtet und unterworfen und nicht umgekehrt[12]. Die Unterordnung unter die soziale Autorität bleibt darum dort ein unabänderliches Erfordernis, wo offenkundige Ungerechtigkeiten das Gemeinschaftsleben stören und nur durch höheren Eingriff beseitigt werden können.

Das also ist der Geist der Freiheit, in welchem die Gesellschaft aufgebaut wird. Es wird nicht danach gefragt, ob der Einzelmensch in einer größeren oder in einer kleineren Gruppe « angenehmer », « konfortabler », « reicher » und « unbesorgter » lebe, sondern auf welche Weise er seine persönliche Freiheit in ihrer ganzen sittlichen Würde am besten zur Geltung bringen kann.

Unter diesem Gesichtswinkel mag es manchmal gleichgültig sein, ob man sich für eine Organisation im Großen oder Kleinen entscheidet. Dort aber, wo höchstpersönliche, nämlich kulturelle und vor allem sittliche Werte (wie z. B. auch in der Berufswahl) auf dem Spiele stehen, wird man den Vorrang stets dem einzelnen und der kleineren Gruppe geben müssen.

Dieser Grund spricht aber ebenso eindringlich für die Erhaltung eines weitgestreuten selbständigen Unternehmertums, da zu guter Letzt auch die Wirtschaft (und vielleicht gerade sie) in einer wenigstens annähernden Weise die Grundlage für eine geordnete Gesellschaft abgeben muß. Die Abgrenzung der produktivitätsbestimmten Betriebsgröße geschieht also endgültig nicht in jener Wirtschaftspolitik, die nach der « reinen » Wirtschaft ausgerichtet ist, sondern vielmehr in jener, die gesellschaftspolitische Normen miteinschließt. Diese Aufgabe ist allerdings nicht so glatt zu lösen, wie jene der « reinen » Wirtschaftspolitik. Man hat zunächst das Anliegen der Produktivität fest ins Auge zu fassen, dann aber zugleich den Gegenwert zu vergleichen, den es auf sozialer

[12] Vgl. A. F. UTZ, Sozialethik, Kap. 6.

Ebene zu erhalten gilt, im Bewußtsein, daß eine geordnete Gesellschaft zugleich auch der beste Garant für eine ruhige wirtschaftliche Entwicklung ist. Kurzum, es handelt sich um einen Wertvergleich und um eine Wertabwägung, welche die Wirtschaftspolitik zugleich auch zu einem sittlichen, nicht nur technisch-wirtschaftlichen Entscheid macht.

Die Gesellschaftsphilosophie des Neoliberalismus

Der Neoliberalismus hat sich in neuester Zeit um eine eigene Gesellschaftslehre bemüht. Er entwickelte hierbei etwa die Ideen der Freiheit, wie sie soeben dargelegt worden sind, mit dem einen Unterschied allerdings, daß die der Gemeinschaft vorgängige individuelle Freiheit im Sinne einer *Doktrin*, nicht eines Systems hingestellt wurde. Das bedeutet aber soviel wie *Wertmonismus*, d. h. Anerkennung nur eines einzigen sozialen Wertes, nämlich der Freiheit. Daher rührt dann auch das Unvermögen des Neoliberalismus, die wirtschaftliche und die soziale Ordnung miteinander zu einer höheren Einheit zu verbinden. Hier liegen die tiefsten Wurzeln, die den Neoliberalismus mit dem alten Liberalismus verbinden, von hier aus erklärt sich das Unvermögen des Neoliberalismus, eine Wirtschaftspolitik im Sinne des vielgestreuten selbständigen Unternehmertums zu betreiben. Gerade die Stellungnahme zum selbständigen Unternehmer bedeutet einen Prüfstein für die Doktrin, zu der man sich bekennt. Im übrigen ist der Neoliberalismus so tief im Individualismus und Nominalismus verwurzelt, daß er allerhöchstens individualethisch, nie aber sozialethisch zu denken vermag. Er wird darum den Weg zu einer gesellschaftsstrukturierten Wirtschaftspolitik nur finden, wenn er eine philosophische Wendung um hundertachtzig Grad vornimmt. Ob die Neoliberalen zu dieser Selbstaufgabe je bereit sein werden ?

VI. Die politische Ordnung

Das Wesen der Politik

Für Aristoteles war das Problem der Politik erschöpft in der Frage nach dem Zweck und Ziel, dem die Macht zu dienen hat. Die politische Macht wurde als die wirksame Kraft angesehen, welche alle Glieder der Gesellschaft auf das gemeinsame Ziel hinordnet. Darum wurde die Gesetzgebung als spezifische Wirkung der politischen Macht bezeichnet.

Besieht man sich einmal diese Konzeption der Politik näher, dann wird man als politische Handlungen jene Handlungen bezeichnen müssen, welche vom Machtträger der societas perfecta ausgehen. An dieser Konzeption der Politik wird man nicht rütteln können, solange man damit einig geht, daß das Philosophieren über die hohen Werte des Gemeinschaftslebens trotz der Abstraktion sinnvolle und gültige Aussagen über den Staat zu machen imstande ist. Es wird allerdings auf dieser hohen Ebene noch nicht danach gefragt, wer der reale Träger der Gewalt sein soll, d. h. wie man es zu bewerkstelligen hat, daß die Gewalt sinnentsprechend gebraucht und nicht mißbraucht werde. Versteht man Politik im aristotelischen Sinne, dann muß man die gesamte Tätigkeit der Regierung, also die Wirtschaftspolitik, die Sozialpolitik, die Kulturpolitik usw. des Staates als politische Handlungen bezeichnen.

Solange wir unter solch allgemeinem Gesichtspunkt das Problem der politischen Machtausübung betrachten, verbleiben wir immer noch auf dem Boden der Gesellschaftsdoktrin. Hier steht die Forderung, daß die Macht sich nach dem Gesellschaftsziel auszurichten hat. Ihre Grenzen sind durch das Objekt vorbestimmt, welches der staatlichen Gemeinschaft Inhalt und Dasein verleiht. Die staatliche Macht schafft nicht die politische Gemeinschaft, sondern ist eine Wesensnotwendigkeit des bereits konstituierten staatlichen Gemeinwesens.

Mit einer solchen Betrachtung der politischen Macht befindet man sich aber noch in keiner Weise in jenem Bereich, den wir heute mit politischer Ordnung bezeichnen. Es wäre schlimm, wenn die Wirtschafts- und Sozialpolitik eine Frage der « Politik » wäre. Leider ist sie das, wenn es dem Wahlkampf zugeht. Die Wirtschafts- und Sozialpolitik ist zwar immer eine Handlung des staatlichen Ganzen. Sie dürfte aber nie eine politische Aktion sein. Wer zwischen *staatlicher Handlung* (d. h. politischer Handlung im aristotelischen Sinne) und eigentlich politischer Handlung (im modernen Sinne) unterscheiden kann, dem geht es ohne weiteres auf, daß all das, was einstens Aristoteles in der Staatsphilosophie behandelt hat und was wir sehr oft unter Staatslehre begreifen, eigentlich in den *sozialen* Raum gehört, nämlich zum Thema : der Staat als umfassendste Gesellschaft. *Politik im modernen Sinne ist erst begreiflich, wenn man im System der Freiheit denkt und die staatliche Macht als einen irgendwie dem freien Spiel der Kräfte überantworteten Gegenstand auffaßt.* Das Wort vom « freien Spiel » könnte wohl aufreizend wirken, da es doch gerade in der politischen Ordnung um etwas geht, was das Gemeinwohl sichern und endgültig festigen soll, nämlich eben um die

staatliche Macht. Anderseits verlangt aber der Systemwert, daß die individuelle Freiheit dem geringsten Risiko ausgesetzt werde. Wenn irgendwo, dann kommt man also auf Grund des Systemwertes gerade im Bereich der politischen Macht zur Forderung der Aufteilung und Aufspaltung. *Aufteilung* soll heißen : möglichst viele haben ein Anrecht auf Teilnahme an der politischen Macht, *Aufspaltung:* die Gewalt selbst soll weitmöglichst in Bereiche aufgegliedert werden (legislative, exekutive, richterliche Gewalt).

Der Liberalismus auf politischer Ebene

Die politische Ordnung, sofern sie rein formal gesehen wird, begreift also nicht mehr die Maßnahmen im Hinblick auf die Erreichung des Gemeinschaftszieles in sich. Diese sind sozialer Natur. Die Politik ist somit einzig das Kräftespiel in der Machtverteilung. Nimmt man nun diese Ordnung parallel zur wirtschaftlichen so blutig ernst, daß man in ihr ein mehr oder weniger in sich abgeschlossenes gesellschaftliches Wirkungsfeld erkennt, dann wird man auch hier nichts anderes mehr tun können, als die Spielregeln säuberlich und peinlichst genau aufzustellen und den Motor in Gang zu bringen. Es bedarf dann nur noch einer tüchtigen politischen Technik, wie ähnlich im wirtschaftlichen Sektor vom Liberalismus einzig die Befreiung des Wettbewerbs von allen « wirtschaftlichen » Fesseln ins Auge gefaßt wird.

Während in der Wirtschaftswissenschaft der Liberalismus langsam zu Ende geht, scheint er sich in den politischen Wissenschaften neu eingenistet zu haben. Es hat sich z. B. eingebürgert, die « pressure groups », die aus der wirtschaftlichen oder sozialen Ordnung in die Politik aufgestiegen sind, diskussionslos als ein politisches Phänomen in Kauf zu nehmen. In der Tat hat vom historischen Standpunkt aus jede Kraft, die sich um die politische Macht bemüht oder sich in ihr auswirkt, politische Signatur. Die positive Wissenschaft der Politik kann sich sogar rühmen, nicht abstrakt, sondern lebensvoll mit den politischen Phänomenen umzugehen, da sie jedweden Machtträger, ob wirtschaftlicher oder sozialer Natur, in ihr Register aufzunehmen versteht, wenn immer er sich auf höchster Ebene des Staates zum Kampfe meldet.

Die Tatsache, daß wirtschaftliche und soziale Verbände als normale politische Kräfte auftauchen können, scheint allerdings ein Zeugnis für eine antiliberale Haltung zu sein. Wir haben bei der Besprechung der wirtschaftlichen Ordnung gesehen, daß der Liberalist sich bemüht

alle nicht wirtschaftlichen Überlegungen aus der Wirtschaft auszuscheiden. Die Positivisten in den politischen Wissenschaften können sich also offenbar dagegen verwahren, als liberal getadelt zu werden, da sie alle Kräfte zulassen, woher sie auch immer kommen mögen.

Doch liegt diese Auffassung der Politik ganz in der Konsequenz des Liberalismus. Denn die politische Macht ist die letzte aller Kräfte, die sich im gesellschaftlichen Leben einsetzen. Dort muß sich demnach alles treffen, was sich irgendwie auf dem Wege über die oberste Gewalt durchsetzen will. Die wirtschaftlichen Mächte sind auf dieser Ebene nicht mehr spezifisch wirtschaftliche, sondern eben politische Kräfte. Zu guter Letzt sind es also doch nur anonyme Mächte, die sich im entscheidendsten aller Kämpfe messen. Die politische Ordnung ist in diesem Denken ebenso von der höchsten Gesellschaftsdoktrin abgespalten worden wie die wirtschaftliche Ordnung im liberalen Denken. Das ist die Signatur des politischen Liberalismus.

Die « wirkliche » Politik

Die echte Lösung des politischen Problems hängt davon ab, wie es gelingt, durch das Spiel der Kräfte die gesellschaftlichen Werte in der freien staatlich geeinten Gemeinschaft zu garantieren. Wir haben uns auch hier wiederum darüber Rechenschaft zu geben, daß die politische Ordnung ebenfalls nur einen Arbeitstitel, d. h. einen Ausschnitt unseres sozialen Werturteils bedeutet. Wie können die vielen politischen Subjekte in einer den Gesellschaftsformen entsprechenden Weise zur Geltung kommen, wobei im Zweifelsfall stets die individuelle Freiheit den Vorrang hat ? Das ist die Art der Problemstellung, wenn man nicht nur im System, sondern zugleich in Funktion der Doktrin denkt.

Das Problem der Anwendung gesellschaftlicher Normen mittels des Freiheitswertes wird auf politischer Ebene zu einem fast unlösbaren Rätsel. Es ist nur lösbar dort, wo die politischen Subjekte (genannt : das souveräne Volk) den Vertretern soviel Vertrauen schenken können, daß die Führung für sie kein Risiko mehr ist. Es bedarf hierzu nicht nur einer hohen Moral in der politischen Gesellschaft als Ganzem, sondern vor allem auch in den politischen Vertretern. Wo diese doppelte Bedingung nicht geschaffen ist, sinkt die Demokratie zur Technik herab und stellen sich jene verhängnisvollen Übel ein, die mit dem Namen « Bürokratismus » zusammengefaßt sind. Gelingt es nicht, auf der besagten moralischen Ebene eine Volksvertretung zusammenzustellen,

dann ist es eitel, weiter über die gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik und die normengebundene Sozialpolitik zu diskutieren. Der Liberalismus hat ohne Zweifel eine « glattere » Lösung anzubieten, insofern er das Vorzugsrecht der individuellen Freiheit auf allen Gebieten des gesellschaftlichen Zusammenlebens zur Doktrin erhebt. Damit hat er ein formales Prinzip gefunden, das den Inhalt des sozialen, wirtschaftlichen und politischen Lebens vollkommen offen läßt und der stets wechselnden Entwicklung anheimgibt. Ob aber diese glatte Lösung wirklich eine Lösung ist, dürfte sehr fraglich sein. Zu guter Letzt wird eben doch immer der « Wolf » im Menschen ausbrechen, im Regierenden durch diktatorische Maßnahmen, im Regierten durch revolutionäre Selbstrettung.

Schlußfolgerung

Ohne ein der Gesellschaft *vorgegebenes*, alle menschlichen – materiellen, kulturellen und sittlichen – Werte umfassendes Ordnungsbild (Sozialdoktrin) ist ein ganzheitliches Verständnis der drei Ordnungen (der wirtschaftlichen, sozialen und politischen) und damit auch eine gesellschaftsstrukturierte Wirtschaftspolitik unmöglich. Liberalismus und Neoliberalismus haben in Ermangelung einer echten Sozialethik aus dem Systemwert der individuellen Freiheit eine Doktrin gemacht und damit die drei Ordnungen verabsolutiert. Der Kommunismus hat in utopischem Optimismus die Gesellschaftsdoktrin, die ohnehin schon an einem verheerenden Mißverständnis des sittlichen Menschen krankt, ohne den vermittelnden Systemwert der Freiheit in die soziale Wirklichkeit hineingetragen. Die menschlichen Werte lassen sich nur in jener Gesellschaftsordnung verwirklichen, in welcher die drei Ordnungen (wirtschaftliche, soziale und politische) in relativer Eigenständigkeit berücksichtigt, jedoch zugleich in höherer Einheit zusammengesehen werden.

Josef Fulko Groner OP.

Zur Lehrentwicklung über die moralische Qualifizierung der Trunkenheit bei Thomas von Aquin

Der Textbefund

Zu den Thesen, die Thomas v. Aq. nach anfänglicher Übernahme der damals allgemein verbreiteten Ansichten in späteren Jahren revidierte, gehört auch die Lehre von der moralischen Beurteilung der Trunkenheit. In seiner ersten wissenschaftlichen Periode, während er die Sentenzen des Petrus Lombardus erklärte, hielt er die Trunkenheit ihrer Natur nach für eine läßliche Sünde. Einen Wechsel der theologischen Spezies ließ er nur gelten, wenn der Trinker den alkoholischen Gaumenkitzel zum letzten Sinn und Zweck seines Lebens machte (unter dieser Voraussetzung kann ja jede an sich läßliche Sünde zur schweren werden). So lesen wir im *Sentenzenkommentar* II, dist. 24, q. 3, a. 6, sol. bei der Erläuterung der Frage, auf wieviele Weisen eine an sich leichte Sache zur schweren werden könne : « Hoc possibile est, si tantum placeat, ut finis in eo constituatur : cum enim impossibile sit esse duos fines ultimos, quandocumque ponitur aliquod bonum commutabile finis ultimus vitae, oportet quod Deus non pro fine habeatur ; et cum finis semper maxime sit dilectus, oportet quod illud, in quo finis constituitur, supra Deum diligatur ; quod constat peccatum mortale esse. Huiusmodi autem complacentiae expressissimum signum est, quando aliquis alicui rei etiam non prohibitae tantum adhaeret, ut sentiat, si etiam esset prohibita, illam se non relicturum ; ut praecipue patet in quibusdam ebriosis, qui totam vitam suam in vino posuerunt. » In *De malo Q*. 2, *a*. 8, einem Werk, das etwas später liegt, findet sich annähernd der gleiche Gedan-

kengang, übrigens, wie auch an der eben erwähnten Sentenzenstelle, ohne irgendeine Referenz auf diese oder jene Autorität : « Multoties inebriari non est circumstantia constituens speciem peccati ; et ideo sicut semel inebriari est peccatum veniale, ita et multoties inebriari per se loquendo ; per accidens autem et dispositive multoties inebriari potest esse peccatum mortale ; puta si ex consuetudine in tantam complacentiam ebrietatis perduceretur, quod etiam divino praecepto contempto inebriari proponeret. » Objektiv gesehen, seiner inneren Natur nach also, will Thomas hier ganz deutlich sagen, überschreitet die Trunkenheit nicht die Grenze der läßlichen Sünde. Auch *objektive Umstände*, wie etwa die Wiederholung, vermögen an dieser Tatsache moralisch nichts zu ändern.

In *De malo Q.* 7, *a.* 4, *ad* 1 vertritt Thomas zwar immer noch die gleiche Anschauung, rückt jedoch hier mit seinem Gewährsmann heraus, der niemand anders ist als Augustinus (wenigstens nach seiner Meinung). Ad 1 gibt nämlich Antwort auf eine Stelle im Sermo De Purgatorio (sermo IV in die animarum = sermo 104, 2 ; PL 39, 1946), wo Augustinus nach Erwähnung von neun Kapitalsünden weiterzählt : « et, si longo tempore teneatur, iracundia, et ebrietas, si assidua sit, in eorum numero computatur. Quicumque enim aliqua de istis peccatis in se dominari cognoverit ... aeterna illum flamma sine ullo remedio cruciat. » Die Nuance in der Verarbeitung dieses Textes besteht nun darin, daß Thomas die Trunkenheit in die Nähe des Zornes rückt, der ja als Verfehlung gegen die Nächstenliebe ex genere suo eine schwere Sünde darstellt : «similiter (d. h. wie vom Zorn) dicendum est de ebrietate ... » Doch bringt diese Wendung tatsächlich noch keine Änderung des bisherigen Urteils mit sich, die Trunkenheit bleibt weiterhin nur läßliche Sünde, außer wenn sie, wie schon früher betont, durch eine entsprechende subjektive Einstellung Gott als letztes Ziel bewußt und auf die Dauer ausschließt : « ebrietas, quantum in se est, avertit rationem a Deo in actu, ut scilicet ratio ebrietate durante non possit in Deum converti. Et quia homo non tenetur rationem suam semper in Deum convertere actu, propter hoc ebrietas non semper est peccatum mortale ; sed quando homo assidue inebriatur, videtur quod non curet, quod ratio sua convertatur ad Deum, et in statu tali ebrietas est peccatum mortale : sic enim videtur, quod conversionem rationis ad Deum contemnat propter delectationem vini ».

Einen wesentlich anderen Ton vernehmen wir erst im *Kommentar zum 1. Korintherbrief* c. 5, lect. 3 (Marietti-Ausgabe N. 258). Es wird hier zwar ausdrücklich auf die zitierte Augustinusstelle Bezug genommen

– dieser Text war nun einmal in die Diskussion hineingeraten und ließ sich nicht so ohne weiteres abtun —, doch die unüberwindliche Ehrfurcht vor dem großen Kirchenvater und all seinen wirklichen und vermeintlichen Worten einerseits und die inzwischen reif gewordene eigene Überzeugung anderseits verführen Thomas zu einer etwas akrobatischen Auslegung. Auf des Augustinus These, die Trunkenheit sei nur dann schwere Sünde, wenn man ihr *dauernd* erliegt (das Moment der habituellen Betrunkenheitszustände ist dann Beweis für die totale aversio a Deo), antwortet Thomas hier : « Quod credo ideo esse, quia ebrietas *ex suo genere* est peccatum mortale. Quod enim aliquis propter delectationem vini velit perdere usum rationis, exponens se periculo multa alia peccata perpetrandi, videtur esse contrarium caritati. » Ob diese Erklärung zu jenem Augustinustext paßt oder nicht, auf jeden Fall sehen wir hier die Wende : die Trunkenheit ist schwere Sünde, und zwar ex genere suo ! Und der Beweisgrund ? Weil sie gegen die *Liebe* verstößt, – natürlich gegen die Liebe zu sich selbst wegen der Gefahr, im Rausche « viele andere Sünden zu begehen », und da die Sünden gegen die Liebe « ex genere suo » schwere sind, konnte diese moralische Qualifizierung ohne weiteres auch auf die Trunkenheit übertragen werden und logischerweise nunmehr auch auf *jeden einzelnen Akt* gänzlicher Berauschung. Für eine mildere Beurteilung bleibt jetzt nur noch die « diminutio actus » übrig : « Per accidens kommt es vor, daß die Trunkenheit keine schwere Sünde ist wegen der unterschätzten Kraft des Weines oder wegen der Schwäche des eigenen Kopfes. Diese Entschuldigung gilt freilich nicht mehr nach wiederholter Erfahrung » (ebd.).

Die gleiche Beweisführung – ebenfalls auf Grundlage des bekannten Augustinuszitates – findet sich auch im *Kommentar zum Römerbrief* c. 13, lect. 3 (Ed. Marietti N. 1075). Die Belegstelle im *Kommentar zum Galaterbrief* c. 5, lect. 5 (Ed. Marietti N. 320) gilt nicht als authentisch ; sie bringt übrigens über den Sentenzenkommentar und De malo hinaus nichts Neues.

Erst in der *Summa* befreit sich Thomas voll und ganz von der Tradition und vertritt ohne « videtur » und « credo » und ängstliche Blicke auf Augustinus seine eigene Meinung : « De ebrietate dicendum est, quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale : quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur et multa peccata occurentia vitat, ex sola voluptate vini, expresse contrariatur virtuti » (I-II, 88, 5). Und II-II, 150, 2 : « Ebrietas est peccatum mortale. Quia secundum hoc,

homo volens et sciens privat se usu rationis, quo secundum virtutem operatur et peccata declinat : et sic peccat mortaliter, periculo peccandi se committens ... Unde ebrietas, per se loquendo, est peccatum mortale. » Die Trunkenheit ist also klar und deutlich « an sich » schwere Sünde, und zwar deshalb, weil sich der Mensch ohne Notwendigkeit (wie etwa zum Schlafen oder zur Betäubung bei mittelalterlichen Operationen oder vielleicht auch noch aus anderen therapeutischen Gründen [1]) *des Gebrauches der Vernunft beraubt,* durch den er erst eigentlich Mensch, zielstrebendes, Vollkommenheit verwirklichendes, mit Gott verbundenes Wesen wird. Durch die Trunkenheit macht der Mensch diese höchsten Bezüge unmöglich, er zerstört, wenn auch nur vorübergehend, sozusagen seine geistige Existenz, eine Sache also, die evident als « materia gravis » anzusehen ist und darum auch das strenge sittliche Urteil auf sich herabzieht. Dabei gibt es keinerlei objektive Umstände, die einen geringeren Grad der Sündhaftigkeit zuließen, ganz abgesehen davon, daß das Objekt selbst keine « diminutio » zuläßt, denn Trunkenheit bedeutet eben immer und niemals weniger als totale Beraubung des Vernunftgebrauches. Zu allem hin ist noch das Wörtchen von den « vielen Sünden » zu beachten, die der Betrunkene in seinem Zustand begehe, falls er sie – natürlich – einigermaßen voraussehen konnte. Und schließlich wird die Sachlage noch mehr erschwert wegen jener « filiae », die sich beim Bacchusdiener alsbald einstellen, wie Geistesverwirrung, Ausgelassenheit, schwätzerische Ausgegossenheit, Randaliersucht und körperliche Beschmutzung, – Folgeerscheinungen auch des Potus (nicht nur der Gula), von denen kurz zuvor (II-II, 148, 6) die Rede war. Freilich zeigt sich Thomas besonnen genug, um auch in der Summa Zurechnungsminderung aufgrund subjektiven Irrtums (Unkenntnis der Kraft des Alkohols oder der Kraft des persönlichen Widerstands) zu gewähren (I-II, 88, 5, 1).

Selbstverständlich ließ sich auch in der Summa jene oft bemühte Augustinusstelle nicht ignorieren. Sie erscheint jetzt aber in den beiden Summaartikeln nur noch jeweils als erste Objektion und wird in den entsprechenden Responsa keinesfalls gegen die Lehre des Corpus ausgelegt.

[1] Alphons von Liguori kommt in seiner Theologia moralis, L. V, N. 75 (Ed. Gaudé) ausführlicher auf diese Frage zu sprechen.

Äußere Erklärung für den Meinungswandel über die sittliche Schwere der Trunkenheit

Ohne Zweifel läßt sich Thomas zunächst vom Meinungsstrom seiner Vorgänger und Zeitgenossen tragen. Weit und breit herrschte die milde Auffassung über die Trunkenheit, wenigstens für den Normalfall, d. h. insofern die Trunkenheit als Verfehlung gegen die Tugend der Maßhaltung angesehen wurde. *Albertus Magnus* kommt in seiner Summa theologica (II p., tract. 18, q. 121, membr. 1, art. 4, part. 2, sol. ; Ed. Borgnet, 33, p. 392) nur beiläufig im Zusammenhang von Noes und Lots Betrunkenheit auf das Problem zu sprechen und entschuldigt natürlich die beiden Männer, da sie die « qualitas vini » nicht gekannt hätten. Von schwerer Sünde spricht Albert de facto nur für den Fall, « si quis bibens vinum, finem delectationis in eo ponat. » *Alexander von Hales* (Summa theol. L. II-II, inq. 3, tract. 4, sect. 2, q. 1, tit. VI, dist. 2, c. 2, a. 1 u. 2 ; Ed. Quaracchi vol. III, p. 584-585) verarbeitet den Sermo Augustins De Purgatorio, ohne weiter die Frage nach der Moralität der Trunkenheit an sich zu stellen. Auch *Bonaventura* kommt in seinem Sentenzenkommentar (Ed. Quaracchi, tom. 4, p. 409) nur beiläufig bei der Erklärung « Utrum veniale peccatum possit fieri mortale » auf die Trunkenheit zu sprechen, die er u. a. als Beispiel für seine Doktrin verwendet. *Raymund von Pennafort* (Summa de poenitentia et matrimonio, Romae 1603, pag. 265, col. 1) spricht ebenfalls im Sinn von Augustins Sermo 104, und in diese Abhängigkeits- und Denkreihe gehören auch das *Decretum Gratiani* (c. 3, D. 25) sowie die Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli epistolas, gen. *Glossa*, des *Petrus Lombardus* (Migne PL 192 159).

Wie kommt Thomas nun dazu, seine Ansicht gegen die geschlossene Phalanx seiner theologischen Umwelt und gegen seine eigenen früheren Publikationen mit Beginn seiner Summa theologica auf einmal zu ändern? Man kann natürlich sagen, der Aquinate habe die Frage jetzt zum ersten Mal in systematischer Weise aufgegriffen und sich darum auch tiefere und richtigere Gedanken darüber gemacht. Gewiß, doch kam der Umschwung doch nicht einfach nur so von innen her, er empfing entscheidende Anstöße durch das fortgeschrittene Studium der Kirchenväter, wie aus den entsprechenden Zitationen der Summa klar hervorgeht. Und zwar ist das Sonderbare dabei, daß in II-II, 150, 2, 2^m^ ein *neues Augustinuswort*, nämlich aus den Confessiones X, 31, 45 (PL 32, 798), das traditionelle aus dem Sermo 104 De Purgatorio ablöst, und dieses,

wie bereits bemerkt, in den Responsa nur noch ein zweifelhaftes Schattendasein führt. Die neue Augustinusstelle aber beweist, daß Thomas inzwischen durch die Väter eines anderen belehrt worden war. Jene Zitation aus den « Bekenntnissen » [2] bietet zwar keine streng wissenschaftliche Aussage, obwohl sie in einem wissenschaftlichen Zusammenhang verwendet wird, doch legt das neue Augustinuszitat den Gedanken, den sehr wahrscheinlichen, nahe, daß sich Thomas mittlerweile auch noch in anderen Werken des großen Kirchenlehrers umgesehen hatte. Und hier fand er tatsächlich eine Anzahl von Sätzen ziemlich eindeutiger Art zugunsten der schweren Sündhaftigkeit der Berauschung : « ... modesti homines, ut longe se faciant a turpitudine ebrietatis, castigant se aliquantum et a libertate satietatis » (Sermo de utilitate jejunii, c. 5, 6 ; PL 40, 711). Noch deutlicher in der Enarratio in Ps. 75, Sermo ad plebem n. 16 (Corpus Christianorum, ser. lat. 39, 1048, 12-14 ; PL 36, 967) : « Non amare vinolentiam, qua ingurgitatur anima, et corrumpit in se templum Dei, omnibus aequaliter praecipitur. » – Eine noch entschiedenere Sprache aber führt *Chrysostomus* in seiner 57. Matthäushomilie (PG 58, 563), die Thomas in II-II, 150, 3, arg. 1m heranzieht : « Nichts gefällt dem Teufel so sehr wie die Trunkenheit ... Sie ist die Mutter aller Laster. »

Übrigens beweisen gerade die beiden von Thomas ausdrücklich zitierten Stellen aus Augustinus und Chrysostomus, wieweit er in seinen patristischen Studien über seine Vorgänger und Zeitgenossen hinausgekommen war. Denn diese beiden Zitate finden sich nicht einmal unter den zahlreichen Exzerpten, die Gratian in seinem Dekret zusammenstellt (das Dekret wird von Thomas selbst in II-II, 150, 3, arg. 1m erwähnt ; er hatte sich also sicher darin umgesehen).

Den Leser quält natürlich nun die Frage, wieso sich bei Augustin so widersprüchliche Aussagen finden sollen, ohne daß eine der beiden von ihrem Autor selbst – wie zu erwarten gewesen wäre – retraktiert worden ist. Das Rätsel löst sich ganz einfach dadurch, daß man jenen Sermo De Purgatorio nicht taliter qualiter Augustinus zuschreiben kann. Man sucht nämlich in den sicher echten Werken Augustins vergeblich nach der milden Beurteilung der Trunkenheit, sie stammt in Wirklichkeit aus den Predigten des *Caesarius von Arles* († 543), eines bekanntlich eifrigen Verkündigers augustinischer Gedanken. In jenem Sermo 104

[2] « Wissentlich bis zur Berauschung trinken, ist eine schwere Sünde. Daher sagt Augustinus im 10. Buch der Bekenntnisse : 'Trunkenheit ist fern von mir, erbarme dich meiner, auf daß sie mir nicht nahe komme'. »

(= S. Caesarii sermo 79, n. 1; Corpus Christianorum ser. lat. 104, p. 724 sq.) heißt es wörtlich: « Et quamvis Apostolus capitalia plura commemoraverit, nos tamen, ne desperationem facere videamur, breviter dicimus quae illa sint: sacrilegium, homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina, superbia, invidia, avaritia; et, si longo tempore teneatur, iracundia, ebrietas, si assidua sit, et detractio in eorum numero computantur. » Und um jeden Zweifel auszuschließen, fügt er kurz darauf (n. 3) hinzu: « Quotiens aliquis aut in cibo aut in potu plus accipit quam necesse est, ad minuta peccata noverit pertinere. » Anderseits jedoch: « Sola eos, si frequens fuerit, ebrietas, et emendatio ac poenitentia non subvenerit, in inferni profunda praecipitat, secundum illud quod iam dictum est: neque ebriosi regnum Dei possidebunt » (S. Caesarii sermo 47, n. 5; CC ser. lat. 103, 214; PL 39, 2309: sermo 295). Um zu verstehen, wieso der Bischof von Arles, dessen soeben angeführte Predigtstellen sicher echt sind [3], unter einer wohl nicht ganz gerechtfertigten Berufung auf Paulus [4] und entgegen seinem Lehrmeister Augustinus den Alkoholgenuß so nachsichtig durchgehen läßt, muß man bedenken, daß der heilige Seelsorger gegen fürchterliche Trinksitten in seiner Diözese zu kämpfen hatte. Alkoholische Exzesse waren im Gallien seiner Zeit derart verbreitet und in Übung, daß er bei seiner Zuhörerschaft auf taube Ohren, verständnislosen Sinn, wenn nicht gar auf Verzweiflung gestoßen wäre (« ne desperationem facere videamur » !), hätte er über jeden einzelnen Rausch das Verdammungsurteil ewiger Höllenstrafe herabrufen wollen. Welch barbarische Zustände herrschten, berichtet Caesarius in seinem Sermo 295, n. 5 (PL 39, 2308) selbst: « ... jam transacto convivio et expleta siti, cum amplius bibere nec possint nec debeant, tunc quasi novelli, et qui ipsa hora supervenerint, diversis nominibus incipiunt bibere, non solum vivorum hominum, sed etiam Angelorum et reliquorum antiquorum sanctorum, aestimantes quod maximum illis honorem impendant, si se in illorum nominibus nimia ebrietate sepeliant. » Und im Sermo 266, n. 3 (PL 39, 2241) apostrophiert er jene « schönen Christen » und seltenen Kirchgänger, die betrunken ins Gotteshaus kommen, sich dort übergeben und hernach mit benebeltem Kopf wie Verrückte im Delirium nach teuflischem Rhyth-

[3] Vgl. P. Lejay, Dict. de théol. cath. II, 2170.

[4] Caesarius läßt das paulinische Urteil über den « ebriosus » (1 Kor. 5, 11; 6, 10; Röm. 3, 13; Gal. 5, 21) einfach nicht für den « ebrius » gelten, sodaß für das Wort vom Ausschluß aus dem Reich Gottes zwar auf die Trunksucht (« ebrietas assidua »), nicht aber auf jede einzelne Trunkenheit zutrifft.

mus zu tanzen beginnen und dabei allerlei häßliche, erotische oder unkeusche Lieder singen. Unter dem Druck dieser pastorellen Sachlage schwächte Caesarius seine Sittenpredigt in der dargelegten Weise ab, um zu retten, was vielleicht zu retten war, auch wenn sich der heilige Paulus und Gewährsmann Augustinus in diesem Punkt eine Privatexegese gefallen lassen mußten. Und dann nahm manche der niedergeschriebenen Predigten des Caesarius eben ihren nicht überraschenden Lauf. Wegen ihrer vielfältigen Augustinuszitate kursierten sie bald unter dem Namen Augustins selbst. Ein Sermonarium, wahrscheinlich aus dem 9. Jahrhundert, das unter dem Namen des Kirchenlehrers von Hippo herumgereicht wurde, enthält bereits jenen berüchtigten Sermo 104 De Purgatorio [5]. Von dieser Predigtsammlung drang die pseudoaugustinische Ebrietas-Lehre in die patristische Sentenzensammlung des Petrus Lombardus sowie in das Dekret Gratians ein, erwarb sich Heimatrecht in der damaligen Theologie und wurde eben dann auch zunächst von Thomas übernommen, der sie auf seine Weise wieder ausschied. Darin liegt denn auch die besondere Leistung des Aquinaten in diesem Punkt, eine Leistung, die zwar, entsprechend der Sache, um die es geht, nicht übertrieben werden soll, die aber in Anbetracht der überaus starken Autoritätsgebundenheit der mittelalterlichen Wissenschaftler immerhin Beachtung verdient und einen Beitrag für die Charaktergestalt des großen Scholastikers bildet, der nicht davor zurückschreckte, auch gegen den Strom der Zeitmeinungen zu schwimmen.

Die inneren Gründe für die schwere Sündhaftigkeit der Berauschung

Um einen klaren Begriff der Trunkenheit, die als schwere Sünde verurteilt werden soll, zu erhalten, unterscheidet Thomas in II-II, 150, 2 drei psychologisch-moralisch verschiedene Formen der Berauschung. Einmal nämlich kann der Mensch durch Irrtum über das zukömmliche quantitative Maß oder über die alkoholisierende Wirkung in diesen Zustand geraten. Für einen derartigen Fall pflegen die Theolo-

[5] D. G. Morin : Recueils perdus d'homélies de S. Césaire d'Arles. Rev. bénéd. 27 (1910) 465-467 ; 472. Migne PL 39, Append. 2307 bemerkt in Nota b zum Sermo 295 des Caesarius : « ... in testamento Evrardi comitis, scripto aetate Ludovici Pii, anno Christi 837, expressum legitur : 'Judith volumus ut habeat missale unum, et librum unum qui incipit a sermone S. Augustini de Ebrietate'. Caesarianos quosdam sermones iam olim fuisse Augustini nomine citatos observatum est supra ad sermonem 278. »

gen den biblischen Noe als Musterbeispiel hinzustellen (Gen. 9, 21). Moralisch gesprochen handelt es sich hier nicht formell, sondern nur materiell um « Unmäßigkeit » ; die Sünde wird bei dieser Sachlage durch ignorantia invincibilis vermieden, – so wenigstens kann es sein, wie bereits im vorausgehenden Artikel zugegeben wird (freilich mit einer gewissen Hemmung : « ... wenn die falsche Meinung des Trinkers nicht auf Nachlässigkeit beruht » ; vgl. auch Art. 4). – Bei der zweiten Form der Berauschung fällt moralisch gesehen nur das quantitative Übermaß ins Gewicht, denn hier trinkt jemand lediglich ein zu großes « Quantum », ohne dabei in seiner Ahnungslosigkeit an die berauschende Wirkung zu denken. Wegen des Zuviel muß man natürlich von Sünde gegen die Maßhaltung sprechen, da jedoch die unvernünftige Menge nicht « ex delectatione potus *inebriantis* » genommen wurde (der Berauschungscharakter des Getränkes war ja, wie vorausgesetzt wird, nicht bekannt), sondern nur ex delectatione potus *immoderati*, handelt es sich in diesem Fall tatsächlich nur um eine Sünde der « Gula » und übersteigt deswegen an sich nicht den Sündhaftigkeitsgrad eines peccatum veniale. – So fordert denn schließlich der eigentliche Begriff der Trunkenheit zwei Elemente im Bewußtsein des Trinkers : das Zuviel und zugleich das Berauschende. Dabei ist das « Zuviel » moralisch zu verstehen, d. h. insofern die konkrete Quantität der Vernunft widerspricht. Thomas betont in I-II, 88, 5, 1 denn auch ausdrücklich, schwer sündige durch Trunkenheit nur, wer « absque necessitate » über seine Verträglichkeit Alkoholika nehme ; etwaige therapeutische Berauschungen kommen also nicht unter negativen sittlichen Betracht. Anders ausgedrückt : « betrunken » ist, wer sich aus reiner Lust am Gaumenkitzel (« ex sola voluptate vini ») bis zur Berauschung dem Alkohol ergibt.

Die Trunkenheit als moralisches Phänomen deckt sich demnach mit der Berauschung als physischem Zustand. Es war Thomas natürlich nicht möglich, diesen physischen oder physiologischen Zustand mit Erkenntnissen der exakten Wissenschaften zu beschreiben. Darauf kam es ihm auch gar nicht so sehr an. Denn das Entscheidende bei der Trunkenheit sieht er in der leicht für jedermann feststellbaren psychischen Wirkung jener physischen Alteration, d. i. in der Unfähigkeit, die Vernunft zu gebrauchen. Hier, in der « privatio usus rationis », herbeigeführt durch unbeherrschte Sinnenlust, liegt tatsächlich das spezifische Novum der Trunkenheit, und nicht nur das physische, sondern vor allem das moralische Novum. Denn durch den Verlust der geistigen Selbstbestimmungsfähigkeit überschreitet die Intemperantia den bloßen Abu-

sus des sinnlichen Lusttriebes, es handelt sich jetzt nicht mehr nur um eine « Übertreibung » einer an sich erlaubten Sache, sondern mit seiner Hemmungslosigkeit bis zum Grad der Berauschung eliminiert der Mensch andere und höhere Werte, ja den höchsten Wert seiner Persönlichkeit, den Gebrauch der Vernunft. Diese Tatsache wird für Thomas nun auch zum entscheidenden Beweisstück für sein strenges Urteil über die Trunkenheit. Bei dieser neuen Sicht der Dinge geht es nicht mehr « nur » um die zügellose Sucht nach sinnlicher Lust wie bei vielen anderen Sünden gegen die Temperantia, auch nicht nur um irgendwelche gesundheitlichen Folgen, obwohl diese gewiß auch eine Rolle spielen (vgl. II-II, 150, 2, 3) und bei habitueller Betrunkenheit ohne Zweifel schwer ins Gewicht fallen (in diesem Sinne sprach Thomas ja schon früher, wenigstens läßt sich das « nisi sit assidua » aus jener pseudoaugustinischen Stelle so auslegen). Die These der Summa lautet demnach folgendermaßen : Jede einzelne Berauschung ist in sich eine schwere Sünde, weil sie jeweils und ihrer Natur nach den Menschen ohne Notwendigkeit des Gebrauchs seiner höchsten Potenz beraubt (« absque necessitate se reddit impotentem ad utendum ratione » ; « homo volens et sciens privat se usu rationis »). Um die ganze Tragweite dieser « Beraubung » zu erfassen, muß man bedenken, daß der Mensch, indem er sich in der Trunkenheit selbst seiner Menschenwürde entsetzt, sozusagen unter die Ebene des Tieres herabsteigt. Freilich drückt sich Thomas nicht auf diese, uns Modernen so nahe liegende Weise aus, sondern formuliert in Richtung des verfehlten sittlichen Lebenszieles : die Trunkenheit ist schwere Sünde, weil dadurch der Vernunftsgebrauch verloren geht, « durch den sich der Mensch auf Gott ausrichtet » (I-II, 88, 5, 1), bzw. « durch den der Mensch tugendhaft handelt » (II-II, 150, 2). M. a. W. im Rausch erlischt im Menschen die aktuelle sittliche Existenz und damit die Ebenbildlichkeit Gottes, eben gerade das, wodurch der Mensch im höchsten Sinne Mensch ist und durch das Tugendleben immer mehr werden soll. Vom Augenblick an, wo der Geist des Alkohols den Verstand regiert, beginnt eine tote Strecke im sittlichen Vollkommenheitsstreben, die alles andere als milde Nachsicht verdient. Darum heißt es in I-II, 88, 5, 1 auch, die Trunkenheit widerspreche « expresse » der Tugend, d. h. der Aufgabe und Pflicht, stets und immer, soweit die physischen Verhältnisse es nur gestatten, durch ein ununterbrochenes Tugendleben an seiner moralischen Persönlichkeitsformung zu arbeiten.

Mit der primären sittlichen Folge des Alkoholgenusses – Cajetan nennt sie in seinem Kommentar zu II-II, 150, 2 (IV) « gravitas sub-

stantialis » – verbindet sich, je nach Reaktionstyp in manchen Fällen wenigstens, noch die Gefahr « anderer Sünden », die man im Rausch begehen kann, wie Verstöße gegen die Anständigkeit, Keuschheit, Gerechtigkeit (Sachbeschädigung, Körperverletzung) und Liebe. Thomas vergißt nicht, an beiden Summastellen auf diese Dinge hinzuweisen, nachdem er jedesmal zunächst den Hauptgrund für die moralische Verurteilung – ungerechtfertigte künstliche Ausschaltung des Vernunftgebrauches – genannt hat. Im übrigen beschäftigt sich Artikel 3 der II-II, 150 eingehender mit der Verantwortlichkeit der im Rauschzustand begangenen Untaten. Sie spielen naturgemäß für die wesenhaft-fundamentale Schuld der Trunkenheit keine Rolle, wenngleich sie sie schwer und aufs schwerste aggravieren können. Heutzutage ist man vielleicht eher geneigt, den Akzent auf diese (und andere, z. B. soziale) *Folgen* der Trunkenheit zu legen, vor allem wenn sie als Trunk*sucht* (Alkoholismus) erscheint.

Vom Begriff der Lahmlegung der geistigen Funktionen ausgehend wollte der unentwegte Summakritiker *Martinus de Magistris* die These des Aquinaten zu Fall bringen, indem er entgegenhielt : auch im Schlaf beraubt sich der Mensch wissentlich und willentlich des Vernunftgebrauchs. Dies aber sei doch gewiß keine Sünde und sicher auch dann wenigstens keine schwere Sünde, wenn der Schlaf aus reiner Lust am Schlafen über das notwendige Maß hinaus verlängert werde. Freilich kommt diese Kritik bei Cajetan, der sich in seinen Fortitudo- und Temperantiakommentaren ausführlich jenen Thomasgegner vornimmt, nicht weit, denn, so lesen wir in N. XIII zu II-II, 150, 2 : der Schlaf stellt eine natürliche Lahmlegung der Verstandestätigkeit dar, die Berauschung hingegen eine gewaltsame, und während jene in der « Ruhe der Sinne » besteht, handelt es sich beim Betrunkenen – der im übrigen wach sein kann – um eine « perturbatio aegritudinalis ». Des weiteren, so fährt Cajetan fort, muß man bei der Betrachtung des Vernunftgebrauches ein Dreifaches unterscheiden : den tatsächlichen Gebrauch, den Gebrauch nach Belieben und schließlich die Möglichkeit, nach Belieben Gebrauch zu machen. Durch den Schlaf werden lediglich die beiden ersten Punkte eliminiert, beim Betrunkenen ist jedoch nicht nur die Vernunft hic et nunc « gefesselt », sondern es besteht nicht einmal die Möglichkeit, sich von diesen Fesseln zu befreien, wie dies beim Schlaf mit Hilfe eines starken Geräusches geschehen kann, woraufhin dann die Vernunft zu sofortigem « Gebrauch » bereitsteht. Ja, der Nüchterne vermag sich nach freiem Ermessen in die Wachheit zurückzurufen, nämlich « per

hominem aut horologium », dem Betrunkenen aber nützt der Wecker nichts, weil er « der gewaltsamen Notwendigkeit der Verstandesfessel unterliegt. »

Die Einordnung der Trunkenheit in das Tugend-Lasterschema

Es fragt sich nun noch, zu welcher Sündenspezies die Trunkenheit eigentlich gehört. Da sie im Traktat De temperantia behandelt wird, legt sich der Gedanke nahe, daß sie eben eine Sünde gegen diese Tugend sei. Doch als *schwere* Sünde – und sie ist doch, wie wir gesehen haben, ihrer Natur nach immer und in jedem einzelnen Falle schwere Sünde – kann sie nicht einfach zur Intemperantia als solcher gezählt werden, weil das bloße Streben nach dem Übermaß sinnlicher Lust – die Erlaubtheit dessen, womit die Lust verbunden ist (wie z. B. Essen und Trinken) vorausgesetzt – nie die Grenze der läßlichen Sünde überschreitet. Denn es würde sich dabei immer nur um einen excessus in re per se licita handeln. Thomas beweist die Schwere der Trunkenheitssünde darum auch nicht von der Temperantia her, sondern vom Motiv der Vernunftberaubung. Damit stehen wir aber auch schon in einer ganz anderen Kategorie sittlicher Begriffe, nämlich im Bereich der Iustitia. Der Mensch beraubt sich im Rausch seiner geistigen Funktionstüchtigkeit, er greift durch alkoholische Schädigung seines Hirns seine körperliche Integrität an, er begeht m. a. W. eine vorübergehende Selbstverstümmelung, ja bei chronischem Alkoholismus kommt es zur irreparablen geistigen und körperlichen Zerrüttung bis in die Tiefe des Fortpflanzungsgutes ! Das Denken in dieser Richtung fällt uns freilich etwas schwer, es kommt uns geradezu absonderlich vor, weil wir zu sehr daran gewöhnt sind, die Trunkenheit immer auf der Linie der « Unmäßigkeit » zu sehen. In Wirklichkeit braucht hier der Spezieswechsel (von der Temperantia in die Iustitia) nicht unbegreiflicher zu sein als bei einem Akt sexueller Intemperanz, der im Ehebruch endigt, also in der Ungerechtigkeit, und formell eine Sünde eben der Ungerechtigkeit darstellt. So ist auch der Rausch etwas ganz anderes als bloß « Unmäßigkeit ». Wegen Unmäßigkeit in Alkoholicis hat sich auch schon der « mäßig » Angetrunkene anzuklagen, der *Be*trunkene jedoch begeht dazu und darüber hinaus noch einen schweren Angriff auf das organische Substrat seines geistigen Lebens. Ohne Zweifel würde jedermann eine Gewaltnarkose als gerichtlichen Fall, somit als Rechtsverletzung erklären. Ist die Trunkenheit etwas anderes ? « Violenta privatio usus rationis »,

lauten die stereotypen Formeln der Theologie! Will man die Ebrietas im Tugend-Lastersystem unterbringen, so muß man sie also logischerweise unter die Sünden gegen die Gerechtigkeit einreihen, wenigstens in jenem Sinn, wie man darunter auch jede andere Selbstverstümmelung zählt. Jedenfalls läßt sich sagen, daß die Trunkenheit die Grenze des *Selbstverfügungsrechtes über den eigenen Leib* überschreitet und damit jenes «Dominium divinum» verletzt, das Gott als dem Herrn und Schöpfer der körperlichen Natur allein zusteht und von dem er dem Menschen nur ein Gebrauchs- und vernunftgemäßes Verbrauchsrecht zugestanden hat.

Zur Bestärkung dieser Gedanken sei noch einmal Cajetan angeführt, der in seinem Kommentar zu II-II, 150, 2 (XIII) bei der Begründung der gravitas materiae des Rausches – die Evidenz dieser Begründung drängt sich bei der Einsichtsnahme der Thomastexte selbst keineswegs so eindringlich auf! – mit ganz klaren Vergleichen aus der Iustitia (sogar der strengen Tauschgerechtigkeit) arbeitet. Er sagt dort: «Die ganze Schwierigkeit liegt im Aufweis, daß die Trunkenheit einen schweren Schaden verursacht. Sicherlich sündigt nun in schwerer Weise, wer einem anderen die Benützung seines Hauses unmöglich macht, und zwar nicht nur, wenn dies gänzlich, d. h. für immer, sondern auch vorübergehend, z. B. für einen Tag, geschieht. Der persönliche Gebrauch stellt nämlich ein bedeutsames Gut dar, und der Umstand der zeitlichen Dauer verringert die Sache durchaus nicht bis zur Unerheblichkeit. Um wieviel mehr sündigt also schwer, wer seinen Nächsten einen Tag lang seines Vernunftgebrauches beraubt! Denn der Vernunftgebrauch ist kein Gut, das im Belieben des einzelnen steht wie ein Haus, sondern ein Naturgut wie das Auge und die übrigen Naturgüter. Auf dem Gebiet der Naturgüter aber sündigt in gleicher Weise einer schwer durch Selbstberaubung wie durch Beraubung des Nächsten, denn der Mensch ist nicht Herr seiner Naturgüter, als ob er über sie nach Belieben verfügen könnte, wie er etwa ein Haus verschenken und seine Benützung einräumen kann. In der Trunkenheit, welche den Vernunftsgebrauch gewaltsam aufhebt, tritt also eine ungerechte Beraubung (iniuriosa privatio) eines bedeutsamen Gutes (notabilis boni) zu Tage, und zwar an sich (ex suo genere), eine Tatsache, die sich nicht ex imperfectione actus, d. h. aufgrund der kurzen Zeitdauer (des Rauschzustandes) entschuldigt, so wenig wie jemand sich entschuldigen könnte, der auch nur so lange einen anderen durch Fesselung gewaltsam am Gebrauch der Hand hindern würde.»

Basil Drack OSB

Beschauliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basilius des Grossen

Einleitung

In den letzten Jahren wird immer wieder die Frage nach Sinn und Geist des Mönchtums gestellt. Ist es rein beschaulich oder soll es vermehrt in den Dienst der Seelsorge gestellt werden ? [1] Zur Beantwortung dieser Frage ist es sicher von großem Nutzen, die Lehre jener Männer zu untersuchen, welche dem Mönchtum eine feste Form gegeben haben. Einer der größten Theoretiker und Praktiker der monastischen Lebensweise ist zweifellos der heilige Basilius von Cäsarea. Empfiehlt doch auch der Vater des abendländischen Mönchtums, Sankt Benedikt, seinen Söhnen aufs wärmste die Lektüre der « Regula sancti patris nostri Basilii » [2]. In dieser Arbeit soll untersucht werden, ob die Mönche des hl. Basilius ein rein beschauliches Leben führten, das nur dem Gebet und der persönlichen Askese gewidmet war, oder ob sie sich auch in den Dienst des Apostolates stellten. Eine eingehende Darstellung des monastischen Ideals des Basilius, die vor allem auf dem Studium seiner Regeln fußt [3], zeigt uns, was er über dieses Problem denkt.

In der monastischen Bewegung ist Basilius aber kein Anfang. Er steht bereits in einer Überlieferung. Er hat Bestehendes übernommen, umgebildet und vertieft. Einzelne der großen Mönchsväter besaßen wenig

[1] Vgl. L. Bouyer : Vom Geist des Mönchtums. Salzburg 1958 ; T. Merton : Lebendige Stille. Einsiedeln 1959.

[2] Regula cap. 73.

[3] Über die Textgeschichte der aszetischen Werke des hl. Basilius vgl. J. Gribomont OSB : Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile. Löwen 1953.

Bildung, wie etwa Antonius [4]. Nicht so Basilius. Durch seine Studien war er mit dem Geistesgut der Antike wohl vertraut [5]. Von den früheren kirchlichen Schriftstellern war ihm Origenes am besten bekannt [6]. In einem kurzen Überblick wollen wir zuerst darstellen, was einzelne Philosophen, kirchliche Schriftsteller und Mönchsväter über kontemplatives und aktives Leben dachten.

Platon, der auf die Väter einen großen Einfluß ausübte [7], behandelt unser Problem besonders im « Staat ». Er stellt dort den Grundsatz auf : « Wofern nicht entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die, welche jetzt Könige oder Herrscher heißen, echte und gründliche Philosophen werden ..., gibt es keine Erlösung vom Übel der Staaten. » [8] Nur ein kleiner Kreis, die Begabtesten im Staat, ist für die Theoria befähigt. Diese besteht in der Schau der ewig seienden Ideen und findet ihren Höhepunkt in der Schau der Idee des Guten. Sie verlangt eine mühevolle und langwierige Vorbereitung zweifacher Art. Zuerst müssen die niederen Seelenkräfte durch die Übung der Tugenden, vor allem der Gerechtigkeit, ganz der Herrschaft des Geistes unterworfen werden [9]. Die zweite, wichtigere Reinigung betrifft den Geist selbst. Sie soll ihn dazu befähigen, daß er von jeder sinnlichen Erkenntnis absehend, Zutritt zum Reich der Ideen erhalte. Diese « Katharsis » wird durch das Studium der Dialektik verwirklicht, welches die gründliche Kenntnis der Arithmetik, Geometrie, Stereometrie und Harmonielehre zur Voraussetzung hat [10]. Das Höchste was es für einen Menschen geben kann, ist die Schau der Idee des Guten. Aber der vom Staat ausgebildete Philosoph darf nicht immer in jenen reinen Höhen der Beschauung verweilen. Er muß der Gemeinschaft dienen. Was er im Ideenreich erkannt hat, muß er im Staat verwirklichen [11]. So ist nach der Auffassung Platons, wenigstens für jene Philosophen, die ihre Ausbildung der Polis verdanken, das Lebensideal nicht ein ausschließlich kontemplatives, sondern um in einer späteren Terminologie zu sprechen, ein gemischtes Leben, in welchem das in der Ideenschau Erkannte dem Staatswohl dienstbar gemacht wird.

[4] Vita Antonii cap. 1, MG 26, 841 A.

[5] Vgl. besonders die « Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur », MG 31, 564-589 oder Ausg. v. Boulenger, Paris 1935.

[6] Mit Gregor von Nazianz stellte Basilius eine Blütenlese aus des Origenes Schriften, die Philocalia zusammen.

[7] Vgl. R. Arnou : Platonisme des Pères. Dict. de théol. cath. XII, 2258-2392.

[8] Staat V 473d.

[9] Staat IV 441e-444a.

[10] Staat 522c, 525d, e, 527b, 527c-531c.

[11] Staat 519d.

Die *Stoiker* sind, wenigstens im allgemeinen, weniger positiv zum Staat eingestellt als Platon [12]. Als Chrysipp gefragt wurde, warum er nicht im Staatsdienst stehe, sagte er : « Wenn jemand den Staat schlecht verwaltet, mißfällt er den Göttern, wenn er ihn gut verwaltet, den Bürgern. » [13] Viele Stoiker ziehen Ruhe und Einsamkeit dem öffentlichen Leben vor, weil sie im Getriebe der Politik die « Apatheia » verlieren könnten [14]. Aber trotz der Zurückhaltung, die gewisse Stoiker der Mitarbeit am Staat gegenüber zeigen, vertreten doch alle Anhänger dieser philosophischen Schule ein hohes Ideal allgemeiner Menschenliebe. Sie begründen die Notwendigkeit der Nächstenliebe aus der Tatsache, daß die Menschen von Natur aus gesellschaftliche Wesen sind [15]. Die stoischen Weisen geben die mannigfaltigsten Ratschläge zur praktischen Betätigung der Menschenfreundlichkeit. Epiktet verlangt, man solle die Mitmenschen ertragen, ihnen gegenüber herablassend, mild und zur Verzeihung bereit sein [16]. Mark Aurel vertritt den schönen Grundsatz : « Das einzig Wertvolle ist : In Wahrheit und Gerechtigkeit leben und auch gegen Lügner und Ungerechte wohlgesinnt sein. » [17] Die wahre Menschenliebe darf sich aber nicht auf das Ertragen von Unrecht beschränken, sondern soll sich auch im Erweisen von Wohltaten auswirken. So wünscht Seneca, man solle gegen alle liebenswürdig sein [18]. Auch Mark Aurel wünscht : « Verehre die Götter, hilf den Menschen ! » [19]

Philo von Alexandrien versuchte die Lehre des alten Testamentes mit griechischer Weisheit zu verbinden [20]. Wie Platon stellt er die Gottesschau als des Menschen höchstes Ziel hin [21]. Wer der « Theoria » teilhaftig werden will, muß sich von der Welt und ihrem Treiben abwenden [22]. Das Ideal des weltabgewandten Lebens findet Philo bei den Therapeuten verwirklicht [23]. Diese widmen sich in der Einsamkeit ganz dem Studium

[12] Vgl. SENECA : de otio 8, 1.

[13] Stoicor. Vet. Fragm. 694.

[14] SENECA : Ep. 28, 7.

[15] EPIKTET : Dissertationes, I, 23, 1, 7 ; vgl. CICERO : De legibus, I, 43 : « Natura propensi sumus ad diligendos homines. »

[16] Dissertationes II, 22, 35.

[17] Selbstbetrachtungen VI, 47.

[18] De ira III, 43, 1.

[19] Selbstbetrachtungen VI, 30.

[20] Vgl. W. VÖLKER : Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien. Leipzig 1938, S. 349.

[21] « Quod deterius potiori insidiari solet », 89, I 278, 1-11.

[22] De Cherubim 120, I, 196, 20.

[23] Vgl. den Artikel Therapeutai v. I. HEINEMANN in Pauly-Wissowa, Realenzykl. d. klass. Altert., V A II, 2321-2346.

des Gesetzes und der Propheten. Am Morgen und am Abend erheben sie ihre Hände zum Gebet ; die Zwischenzeit benützen sie zur Lektüre der Heiligen Schrift. In heiliger Nachtfeier, der « Pannychis » verehren sie den Allerhöchsten durch religiöse Gesänge und Reigen [24]. Philo verlangt vom Vollkommenen dennoch, daß er sich von seinen Mitmenschen nicht gänzlich abschließt. « Der Frömmigkeit nah verwandt und geradezu Zwillingsschwester von ihr ist die Menschenliebe », schreibt er in seinem Werk über die Tugenden [25]. Die vollkommene Tugend ist nur jenem zu eigen, der sein Leben dem Dienst Gottes und der Menschen weiht [26]. Der Weise gehört nicht sich selbst, sondern ist ein allen gemeinsames Gut. Da er sieht, wie alle Menschen einen erbitterten Kampf gegen einander führen, fühlt er sich gedrängt, die Menschen zur Besinnung zu rufen, weil er in seinem Haß gegen das Böse keine Ruhe finden kann. Den Unvollkommenen ist er Führer und Lehrer, den Wissensdurstigen spendet er Weisheit in reicher Fülle. Seine schönste Aufgabe ist die Fürbitte für die weniger Vollkommenen ; denn Gott schenkt ja um der Würdigen willen seinen Reichtum auch den Unwürdigen [27].

Das Vollkommenheitsideal *Plotins* gleicht in vielem dem Platons [28]. Auch für ihn besteht das Ziel des Menschen in der Vereinigung mit dem höchsten Sein. Der Aufstieg zum Gipfelpunkt der Ekstase [29] setzt die Reinigung der Seele voraus. Der Mensch gelangt zur Gottähnlichkeit, wenn sich die Seele vom Sinnlichen befreit hat, auf den « Nus » schaut und das tut, was sie in ihm gesehen hat [30]. Mit der Schau des « Nus » hat die Seele noch nicht die höchste Vollkommenheit erreicht. Erst wenn sie in bildloser, ekstatischer « Theoria » mit dem Einen (Ἕν) vereinigt ist, hat sie das Ziel ihres Strebens erreicht [31]. Während Platon der Ansicht ist, die Philosophen sollten Könige sein [32], wendet sich Plotin gegen

[24] De vita contemplativa 19, VI, 51, 5-12 ; 25, VI, 52, 14-19 ; 37, VI, 55, 14-16 ; 27, VI, 53, 4-5 ; 28, 29, VI, 53, 9-14 ; 83-90, VI, 68, 16-70, 19.

[25] De virtutibus 35, V, 276, 5-8.

[26] De decalogo 108-110, IV 293, 16-294, 3.

[27] De somniis II, 76, III, 242, 19-21 ; De confusione linguarum 46, II, 238, 3-9 ; De migratione Abrahami 120, 121, II, 291, 17-19, 21-22 ; Quis rerum divinarum heres 19, III, 5, 15-16 ; De specialibus legibus 140, V, 240, 15-18 ; De sacrificiis Abelis et Caini 124, I, 252, 8-9.

[28] Vgl. R. Arnou : Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin. Paris 1921.

[29] Enn. VI, 7, 35, vgl. Überweg-Praechter, Die Philos. d. Altertums, Berlin 1926, S. 608 f.

[30] Enn. I, 2, 3, über die Lehre Plotins von der Gottähnlichkeit vgl. H. Merki : Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Freiburg 1952, S. 17-25.

[31] Enn. IV, 8, 1 ; VI, 7, 34.

[32] Staat V, 473d.

die Beteiligung der Philosophen am öffentlichen Leben [33]. Diese Überzeugung hinderte ihn aber nicht, viele Menschen in Fragen des praktischen Lebens zu beraten und in seinem Haus Waisen liebevoll zu betreuen [34].

Wie Philo die Weisheit der Griechen und die Lehre des alten Testamentes in Einklang zu bringen versuchte, so wollte *Klemens von Alexandrien* mit Hilfe der griechischen Philosophie die Lehre Christi tiefer erfassen und den gebildeten Heiden zugänglich machen. Bei Platon, den Stoikern und bei Plotin sind Vollkommenheit und Weisheit das Vorrecht einer kleinen Elite. So auch bei Klemens. Nach seiner Auffassung gibt es zwei Arten von Christen : Die einfachen Gläubigen und die Gnostiker. Diese sind die vollendeten Philosophen, welche aus einer höheren Erkenntnis heraus leben. Nehmen die gewöhnlichen Gläubigen die Lehre der Heiligen Schrift im Glauben einfach an, so sucht der Gnostiker ihren tieferen Sinn zu erfassen [35]. Klemens beschreibt den Gnostiker gern in der Ausdrucksweise der Stoa. Der Gnostiker ist erhaben über alle Regungen der Leidenschaft. Er besitzt vor allem die « Apatheia » in vollendetem Maß [36]. Aber Klemens ist kein reiner Stoiker. Er begründet sein Vollkommenheitsideal sehr oft aus der Heiligen Schrift [37]. Der Gnostiker ist « ein im Fleisch wandelnder Gott » nach dem Ebenbild Christi [38]. Mit diesen Worten schlägt der Alexandriner ein Thema an, das seit Platon den Philosophen geläufig war : Das Ziel des Menschen ist seine Vergöttlichung [39]. Die Vergöttlichung wird auch nach Klemens in der Gottesschau vollendet [40]. Diese empfängt er, wenn seine Seele durch die « Apatheia » ganz rein geworden ist [41]. Zur Leidenschaftslosigkeit gelangt er durch den unermüdlichen Kampf gegen seine leidenschaftlichen Regun-

[33] Enn. III, 2, 9. Doch hatte Plotin die Absicht, das platonische Staatsideal in einer Stadt, die er Platonopolis nennen wollte, zu verwirklichen (Vita Plotini 12).

[34] Vita Plotini 9.

[35] Strom. VII, 95, 9 (ed. O. Stählin 68, 1-5). Vgl. W. Völker : Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. Berlin 1952.

[36] Strom. VI, 71 (467, 7-32) ; ebd. VI, 74 (468, 27-469, 4).

[37] Strom. IV, 101, 1 (293, 3-7) ; Vgl. Th. Rüther : Die sittliche Forderung der Apatheia. Freiburg i. Br. 1949, S. 83-85.

[38] Strom. VII, 101, 4 (71, 21.)

[39] Platon, Theaitetos 176 A ; vgl. H. Merki, Von der platonischen Angleichung [s. Anm. 30] S. 44-60.

[40] Strom. VII, 13, 1 (10, 1-16) ; vgl. E. Zeller ; Philosophie der Griechen III/1, 4. Aufl., S. 83, Anm. 2.

[41] Strom. VII, 68, 4 (49, 14-18) ; vgl. G. Békés, Pura oratio apud Clementem Alexandrinum (Studia Anselmiana 18/19). Roma 1947, S. 168.

gen [42]. Aber dies genügt noch nicht für die wahre Gnosis. Eine gute wissenschaftliche Ausbildung ist für den Gnostiker unbedingte Notwendigkeit. In jeder Wissenschaft, die der Erforschung der Wahrheit förderlich ist, soll er unterwiesen werden [43]. Mit ganz besonderem Eifer widmet er sich dem Studium der Heiligen Schrift. Die Lehre des Heilandes ist ihm eine geistige Speise, ein Trunk, der keinen Durst mehr kennt, und Wasser des Lebens [44]. Der Gnostiker darf aber nicht ein stiller Stubengelehrter sein, der im Studium der Schrift und der griechischen Weisheit seine eigene Vervollkommnung sucht und fern von allen Menschen lebt. Was er in der Stille und Einsamkeit an geistigem und geistlichem Besitz erworben hat, soll er selbstlos an seine Brüder weitergeben [45]. Die größte Wohltat, welche er seinen Brüdern erweisen kann, ist das Gebet. Der Gnostiker gehört nicht zu jenen Menschen, welche nur an bestimmten Stunden des Tages beten ; denn er betet sein ganzes Leben hindurch ohne Unterlaß [46]. So ist er kein weltabgewandter Gelehrter und kein in der Wüste lebender Mönch. Er ist dem Leben in der Welt weit mehr zugewandt als die Therapeuten Philos. Ja es finden sich Stellen in den Stromateis, welche das Leben in der Ehe mehr preisen als die Ehelosigkeit [47].

Mehr als Klemens hat *Origenes* die Geistigkeit des Mönchtums beeinflußt, nicht nur durch das Vorbild seines streng asketischen Lebens, son_

[42] Strom. II, 120, 2 (178, 13-15).

[43] Strom. VI, 80 (471, 19-472, 3).

[44] Strom. VII, 104, 1, 4 (73, 15-19, 25-29).

[45] Strom. II, 46, 1 (137, 14-17).

[46] Strom. VII, 40, 3 (30, 28-34) ; vgl. BÉKÉS, Pura oratio apud Clementem Alexandrinum, S. 173-175.

[47] Strom. VII, 70, 7, 8 (51, 4-14) ; VÖLKER : Der wahre Gnostiker [s. Anm. 35] S. 203 schreibt : « Wir beobachten hier ein eigenartiges Schwanken zwischen Weltaufgeschlossenheit und Rigorismus, das man sich nicht so erklären darf, als fordere Clemens die Ehelosigkeit nur von Vollkommenen, während die Durchschnittschristen verheiratet sind. Wir sahen ja gerade, daß dieses auch für die Gnostiker zutreffe. Es geht auch nicht an, für die aszetischen Züge einseitig die hellenistische Philosophie verantwortlich zu machen oder die weltoffenen lediglich aus der antignostischen Polemik zu erklären. Alle diese Deutungsversuche bleiben an der Oberfläche ; man muß die tieferen Ursachen für diese Spannungen nicht in äußeren Gründen suchen, sondern in der Person des Clemens selbst. Ihr fehlte gerade die innere Ausgeglichenheit ; ein tiefer Riß ging durch sie hindurch. Daher konnte Clemens eine Forderung zuweilen ins Ungesunde und Maßlose steigern nur um bereits im nächsten Augenblick ernüchtert zu werden und weitgehende Konzessionen an die Wirklichkeit zu machen. Das ist wohl der eigentliche Grund für dies fortgesetzte Schwanken, das auf jeden Leser einen etwas peinlichen Eindruck macht und die Ermittlung der wahren Clementinischen Ansicht in eine förmliche Rätselaufgabe umwandelt. »

dern vor allem durch seine Lehre über das geistliche Leben, die nicht mehr so stark wie die des Klemens von der Terminologie der griechischen Philosophie beherrscht ist [48]. Auch er sieht das Ziel des Vollkommenheitsstrebens in der Schau Gottes. Sie wird erreicht durch die Vereinigung der Seele mit dem göttlichen Logos, die Origenes besonders in seinem Kommentar zum Hohen Lied mit begeisterten Worten preist [49]. Von Platon beeinflußt, schätzt er das Körperliche und Sinnenfällige nicht hoch ein. Auch für ihn ist der Leib die Fessel der Seele [50]. Solange die Seele im Körper weilt, kann sie die Weisheit Gottes nicht schauen. Im Zustand der Verbundenheit mit dem Leib kann sie Gott nur indirekt und unvollkommen durch Beispiele und aus der Ähnlichkeit sinnenfälliger Geschöpfe erkennen [51]. Wie Gott über alle Geschöpfe erhaben und von, allem Geschaffenen getrennt ist, so muß der Vollkommene von allem Unheiligem abgesondert sein. Doch diese Trennung ist nicht eine materielle, sondern eine geistige. « Segregari autem dicimus non locis, sed actibus, nec regionibus, sed conversationibus. » [52] Origenes hat die Stadt nicht verlassen und verlangt von seinen Schülern kein Leben in der Wüste [53]. Er hat in Maria das Vorbild des beschaulichen und in Martha das des tätigen Lebens gesehen [54]. Das beschauliche Leben ist das Geheimnis der Liebe, aber es kann nicht bestehen ohne das tätige [55]. Von seinem Lehrer Klemens ließ sich Origenes für das Studium der Heiligen Schrift begeistern [55a]. Immer wieder mahnt er seine Schüler, sie sollten ohne Unterlaß in den Heiligen Büchern lesen. Die wahre Bekehrung erweist sich darin, daß man alles verläßt und seine ganze Zeit Gott widmet in der Betrachtung seiner Zeugnisse [56]. Wer nicht täglich zum Brunnen der Schrift kommt, kann andere nicht tränken und leidet selbst Durst nach dem Worte Gottes [57]. Stärker als Klemens hebt Origenes die Notwen-

[48] Vgl. K. Heussi : Der Ursprung des Mönchtums, Tübingen 1936, S. 47-49, und K. Völker : Das Vollkommenheitsideal des Origenes, Tübingen 1931, S. 228.

[49] Jer. Comm. XVI, 4 (ed. Klostermann, S. 135, 28-136, 2) ; Cant. Ct. Comm. III (ed. Baehrens S. 194, 6-13).

[50] De princ. I, 8, 1 (ed. Koetschau S. 97, 3).

[51] In Cant. Ct. III (ed. Baehrens S. 220, 1-5).

[52] In Lev. Hom. XI (ed. Baehrens S. 448, 12-18).

[53] K. Heussi [s. Anm. 48] S. 48 schreibt mit Recht : « Eines allerdings fehlt [bei Origenes], etwas ganz Entscheidendes : Die Anachorese. »

[54] In Luc. Fragm. XXXIX (ed. Rauer S. 251, 31-252, 8).

[55] In Luc. Fragm. XXXIX (ed. Rauer S. 252, 4).

[55a] So nach Eusebius : Kirchengesch. VI, 6.

[56] ... omissis omnibus Deo vacemus, exerceamur in testimoniis eius, hoc est conversum esse ad Dominum. » In Exod. Hom. XII, 2 (ed. Baehrens S. 263, 19-23).

[57] In Gen. Hom. X, 3 (ed. Baehrens S. 96, 13-17).

digkeit der Nachfolge Christi hervor [58]. Christus begab sich in seiner Menschenfreundlichkeit zum Volk, welches nicht zu ihm kommen konnte [59]. Diese Menschenliebe des Herrn muß sich auch der Vollkommene zu eigen machen. Auch er soll, wie Christus, seinen Brüdern das Wort Gottes verkünden. Es gibt aber nur sehr wenige, welche durch ihre guten Werke, rechtschaffenen Sitten und die ehrenhafte Ausübung ihres Berufes Gott gefallen, sich um Wissenschaft und Weisheit bemühen, ihren Geist ganz rein bewahren, die Seele mit allen Tugenden schmücken und den Lebensweg der einfachen Gläubigen durch die Gnade der Lehre erleuchten [60]. Der Vollkommene darf nicht Petrus nachahmen, der auf dem Berg der Verklärung bleiben wollte, sondern muß dem Beispiel des Herrn folgen, der zum Volk niedersteigt, um es zu gewinnen [61].

Klemens von Alexandrien und besonders Origenes haben durch ihre Vollkommenheitslehre das Mönchtum geistig vorbereitet. Eines aber fehlte bei ihnen noch : Die Anachorese. Sie wurde durch *Antonius* verwirklicht, dessen durch Athanasius geschriebene Vita Unzählige für das monastische Ideal begeisterte [62]. Antonius ist nicht sofort auf seinen Entschluß hin, ein Leben evangelischer Vollkommenheit zu führen, in die Einsamkeit der Wüste gegangen, sondern suchte die Asketen der Umgebung auf, um bei ihnen zu lernen [63]. Der Gedanke, durch eine noch härtere Askese die Anfechtungen der Dämonen noch besser über-

[58] In Luc. Hom. 8 (ed. Rauer S. 56, 23).

[59] Mt. Com. X, 1 (ed. Klostermann S. 1, 4).

[60] In libr. Jesu Nave Hom. XVII, 2 (ed. Baehrens S. 402, 27-403, 3).

[61] Mt. Com. XII, 41 (ed. Klostermann S. 163, 4-164, 9).

[62] Über die Geschichtlichkeit der Vita schreibt K. HEUSSI (s. Anm. 48 S. 100 : « Es ist nach alldem ziemlich aussichtslos, im einzelnen feststellen zu wollen, welche von den zahlreichen Zügen, aus denen das Bild des Antonius zusammengewoben ist, geschichtlich sind, und mit welchem Maß von Zuversicht man im einzelnen Fall von ihrer Geschichtlichkeit sprechen kann. Geschichtlich gegeben ist das Maß der Vita Antonii, und der Geschichtsschreiber muß sich damit trösten, daß dieses Antoniusbild der Vita geschichtlich noch weit wirksamer gewesen ist, als der in seinen Einzelzügen für uns schwer erkennbare « geschichtliche » Antonius. Von diesem vermag eine vorsichtige Kritik nur einige Umrißstriche zu geben.» – H. DÖRRIES : Die Vita Antonii als Geschichtsquelle, Göttingen 1949, vergleicht das Antoniusbild der Vita mit dem der Apophthegmata und kommt zum Schluß, daß Athanasius sein Ideal und seine Theologie in Antonius hineingelegt habe. In Antonius Magnus Eremita, Studia ad antiquum monachismus spectantia, Roma 1956, S. 22, setzt sich L. v. HERTLING im Aufsatz : Studi storici antoniani negli ultimi trent'anni, mit der Ansicht von Dörries kritisch auseinander und meint abschließend : « Così con tutte le sue osservazioni argute e ingegniose, non costituisce un vero progresso nelle ricerche su Antonio, ma dopo Heussi un notevole passo indietro. »

[63] Vita Antonii, MG 26, 844 B.

winden zu können, hat ihn dann in die Wüste hinausgeführt [64]. Wie die Vita berichtet, hat auch das Beispiel des Propheten Elias zu diesem Wechsel seiner Lebensweise mitgewirkt [65]. Am meisten hat ihn zum Aufsuchen äußerster Einsamkeit der Gedanke bewogen, sich ganz dem Dienste Gottes hinzugeben. Heißt es doch in der Vita, daß er den Mönchen, die ihn aufsuchten, den Rat gab, « beständig zu beten, vor und nach dem Schlafen Psalmen zu singen, sich die Gebote der Heiligen Schrift einzuprägen, der Taten der Heiligen sich zu erinnern, um durch ihre Nachahmung der Seele, indem sie der Gebote eingedenk bleibt, Harmonie zu verleihen » [66]. Den tiefsten Sinn des einsamen Lebens enthüllt Antonius in einer schönen Antwort, die er einem Offizier gab, der ihn gebeten hatte, etwas länger mit ihm zu sprechen : « Wie die Fische sterben, wenn sie auf dem Trockenen bleiben, so werden die Mönche schlaff, wenn sie sich bei euch aufhalten und mit euch verweilen. Wie der Fisch in das Meer, so müssen wir auf den Berg eilen, damit wir nicht durch unser Zögern der Dinge vergessen, die da innen sind. » [67] Antonius hat die Welt verlassen, um ganz für Gott zu leben, aber die Welt hat ihn in seiner Einsamkeit aufgesucht. Der Ruf seiner Heiligkeit verbreitet sich bald über ganz Ägypten und gelangte sogar an den kaiserlichen Hof [68]. Deshalb kamen viele Menschen zu ihm, besonders solche, die sich zum Mönchsleben berufen fühlten. Antonius wurde so zum Förderer des monastischen Lebens [69]. Das Bestreben, recht viele immer tiefer in den Geist des Mönchtums einzuführen, veranlaßte ihn, seinen geliebten Berg zeitweilig zu verlassen, um die Mönchssiedelungen in Unterägypten zu besuchen. Wie segensreich er mit seinen Besuchen wirkte, beschreibt uns die Vita : « Als Antonius zu den Klöstern, die außerhalb der Wüste lagen, kam, begrüßten ihn alle, wie wenn sie ihren Vater sähen. Er selbst beschenkte sie mit seinen Erzählungen, die er gleichsam wie eine Wegzehrung von seinem Berg mitbrachte und teilte ihnen von seinen nützlichen Erfahrungen mit. Und wieder war Freude auf den Bergen und Eifer zum Fortschritt und Trost wegen des Glaubens untereinander. » [70]

[64] MG 26, 852 B ; vgl. L. v. Hertling : Antonius der Einsiedler. Innsbruck 1929, S. 47-56.

[65] MG 26, 853 B.

[66] MG 26, 951 C. Der Gedanke der Harmonie ist platonisch, vgl. Staat IV, 441e 444a.

[67] MG 26, 961 C, 64A.

[68] MG 26, 956 B, vgl. dazu K. Heussi, Der Ursprung [s. Anm. 48] S. 91.

[69] MG 26, 908 B.

[70] MG 26, 921 A.

Nicht nur Mönchen, sondern auch Weltleuten stand der Heilige mit seinen Ratschlägen bei. Die Vita berichtet darüber : « In der Tat war er wie ein Arzt, den Gott dem Land Ägypten geschenkt hatte. Denn wer kam traurig zu ihm und kehrte nicht voll Freude heim ? »[71] So hat Antonius, der die Abgeschiedenheit der Wüste aufgesucht hatte, um ganz nach den Lehren des Evangeliums zu leben, das Gebot der Bruderliebe in schlichter Selbstverständlichkeit geübt.

Der Antoniusschüler *Ammonas*[72] befaßt sich ausdrücklich mit der Frage, ob der Mönch sich dem Apostolat widmen dürfe. Nach ihm ist das Leben in der Einsamkeit die beste Vorbereitung auf die Verkündigung des Wortes Gottes. Elias und Johannes der Täufer, die großen Vorbilder der Mönche haben unter den Menschen so Großes gewirkt, weil sie in der Einsamkeit die Kraft Gottes empfingen. Erst nachdem sie von ihren eigenen Fehlern geheilt waren, gingen sie zu den Menschen. Wer sich anschickt zu predigen, bevor er die Vollkommenheit erlangt hat, handelt gegen Gott. Wer aber Gottes Willen gemäß zum Dienst des Wortes hinausgeschickt wird, verläßt die Einsamkeit nur ungern. Denn er ist sich dessen bewußt, daß er die Gottesgabe der Beschauung in der Einsamkeit empfangen hat. Dennoch weigert er sich nicht hinauszugehen. Wie der Sohn vom Vater ausgegangen ist, um die Schwächen und Krankheiten der Menschen zu heilen, so verläßt auch der Mönch die Einsamkeit, die er lieb gewonnen hat, um die Gläubigen geistig zu erbauen. Leider haben nicht alle Anachoreten den unschätzbaren Wert der Einsamkeit erkannt. Allzuschnell wollen sie bei den Menschen Trost suchen. Deshalb werden sie der Kraft und der Süßigkeit der Beschauung nicht gewürdigt[73].

Den besten Einblick in das ägyptische Mönchtum anachoretischer Form gewinnen wir durch die « *Apophthegmata Patrum* »[74]. Man könnte

[71] MG 26, 964 C, 965 A.

[72] Über die Persönlichkeit des Ammonas vgl. die Einleitung M. Kmoskos in Patrol. Orientalis 10, 1915, S. 663 f., und Viller-Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit, Freiburg i. Br. 1939, S. 89.

[73] Ep. XII, 2 ; Patrol. Or. X, S. 604 f. ; 3, S. 606 f.

[74] Über die historische Bedeutung der Apophthegmata schreibt Wilhelm Bousset, Apophtegmata, Tübingen 1923, S. 91 f. : « Ich lege getrost Athanasius Vita Antonii ... die Reisenovellen des Rufin und des Palladios und gar des Sulpicius Severus, die sämtlichen Werke Kassians ... die späteren vortrefflichen Viten des Euthymios und des Sabas ... ich lege das alles in die eine Wagschale und in die andere die Apophthegmata Patrum, und meine diese sinken und jene emporschnellen zu sehen. Ich stelle für die Geschichte des ältesten Mönchtums überhaupt nur eine Quelle an Wichtigkeit neben die Apophthegmata ; das wäre die erst noch aus den Quellen zu rekonstruierende Vita Pachoms ... Daneben würde ich dann noch die

meinen, die in der Wüste lebenden Einsiedler, von denen in den Vätersprüchen die Rede ist, hätten sich wohl kaum karitativen und seelsorglichen Aufgaben gewidmet, sondern einzig und allein der Beschauung gelebt. Doch konnten sie nicht jeden Verkehr mit der Außenwelt meiden. Sie mußten, um ihr Leben fristen zu können, die Erzeugnisse ihrer Arbeit verkaufen und ihr vorbildliches Leben zog viele Besucher an. Auch untereinander hatten die Anachoreten einen wenn auch ziemlich beschränkten Verkehr. Jede Woche trafen sie sich einmal zum gemeinsamen Gottesdienst [75]. Die berühmtesten Mönchsväter hatten Schüler, die sie ins Mönchsleben einführten [76]. Jüngere Mönche kamen zu den Älteren und baten sie um Rat in ihren Schwierigkeiten und Zweifeln. So übten viele Väter ein segensreiches Apostolat an ihren Mitbrüdern aus [77]. Die Tugend der Gastfreundschaft wurde von diesen ägyptischen Mönchen in beispielhafter Art ausgeübt. In einem Ausspruch des Abba Apollo lesen wir : « Man soll sich den ankommenden Brüdern zu Füßen werfen. Denn wir werfen uns nicht vor ihnen, sondern vor Gott zu Füßen. Denn so sagt man : Du hast deinen Bruder gesehen, du hast deinen Herrn gesehen. » [78] Es ist bekannt, wie einzelne Mönche in der Wüste Höchstleistungen körperlicher Askese vollbrachten [79]. Aber wir finden in den « Apophthegmata » eine ganze Reihe von Aussprüchen, die ganz entschieden die Gastfreundschaft den Werken körperlicher Abtötung vorziehen. Sie zeigen uns, wie diese zum größten Teil ungebildeten koptischen Mönche, unbeeinflußt von den Spekulationen griechischer Philosophen und der Alexandriner, sich von den schlichten Grundsätzen des Evangeliums leiten ließen. Kassian fragte einst einen Mönch, warum er das Fasten nicht halte, wenn er Gäste empfange. Er erhielt die Antwort : « Das Fasten ist immer bei mir. Euch kann ich nicht immer bei mir haben. Das Fasten ist zwar eine notwendige und eine nützliche Sache, die aber doch aus

asketischen Werke des Basileios stellen, ferner die Schriften und die Persönlichkeit des Euagrios ... und endlich die Historia religiosa des Theodoret ... Aber unter allen diesen Quellen gebe ich den Apophthegmata Patrum die Krone und die Palme. Keine kann sich was Massenhaftigkeit und Breite, Mannigfaltigkeit und Treue des Stoffes betrifft mit ihr ganz messen. » Vgl. auch Heussi : Der Ursprung [s. Anm. 48] S. 142 f.

[75] Heussi, a. a. O. S. 162 f.

[76] Heussi, S. 198 ff.

[77] Apophth. Joh. Kolobos 18, MG 65, 209 D, 212 AB.

[78] Apophth. Apollo 1, MG 65, 136 B.

[79] Darüber Heussi, a. a. O. S. 218-229. S. 229 schreibt er : « Solches Wüten gegen den Körper entsprach wohl kaum je der überwiegenden Meinung der Mönche. Die gemäßigte Ansicht hielt die geistige Askese für wichtiger als die körperliche. »

unserer freien Wahl hervorgeht. Das Gebot Gottes aber verlangt von uns notwendigerweise die Ausübung der Liebe. Da ich nun in euch Christus aufgenommen habe, muß ich euch mit aller Sorgfalt bedienen. Wenn ich euch dann wieder entlassen habe, kann ich das Fasten aufnehmen. »[80]

Pachomius[81] wird mit Recht der Begründer des zönobitischen Mönchtums genannt. Eine Vita hebt die Wichtigkeit des Übergangs von der anachoretischen zur zönobitischen Lebensweise hervor, indem sie Pachomius die zönobitische Lebensform auf Geheiß einer himmlischen Erscheinung begründen läßt[82]. Eine bohairische Vita überliefert uns eine Ansprache des Pachomius, in welcher er die Vorzüge des Zönobitentums stark unterstreicht. Er begründet seine Ansicht folgendermaßen: « Wer nun im gemeinsamen Leben Fortschritte macht in der Reinheit, im Gehorsam und in der Unterwerfung und niemand durch Wort und Tat Stein des Anstoßes und Ärgernis wird, wird reich durch einen unvergänglichen und immerwährenden Reichtum ; ist er aber nachlässig und wird einer Seele zum Ärgernis, die seinetwegen stirbt, so kommt das Unheil über diesen Menschen. Er hat nicht nur seine eigene Seele und die Mühen, die er auf sich genommen, zunichte gemacht, sondern muß Gott noch Rechenschaft ablegen über die Seelen, die er geärgert hat ... Er [der Anachoret] trägt keine Verantwortung für die Menschen seiner Art, aber er hat auch die Augen derjenigen nicht vor sich, die sich im geistlichen Leben üben, was ihn zu einem Nacheiferer der ausgezeichneten Übungen machen würde und ihn so antriebe, diese ebenfalls ins Werk zu setzen. Ein solcher wird im Himmelreich keinen hohen Rang einnehmen, aber er wird des ewigen Lebens nicht beraubt wegen der Reinheit und der Askese, in der er gelebt hat. »[83] Diese Stelle ist schon deswegen bedeutsam, weil Basilius in seinen ausführlichen Regeln, wo er beweisen will, daß das zönobitische Leben dem anachoretischen vor-

[80] Apophth. Kassian 1 ; MG 65, 244 A ; vgl. Institut. V, 24 (ed. Petschenig S. 102, 8-12).

[81] Über die Bedeutung des hl. Pachomius, seiner Regel und Viten vgl. P. Ladeuze, Étude sur le cénobitisme Pakhomien pendant le IV siècle et la première moitié du Ve, Löwen-Paris 1898 ; W. Bousset, Apophthegmata, S. 209-280 ; K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums, S. 115-131 ; H. Bacht, L'importance de l'idéal monastique de St. Pacôme pour l'histoire du monachisme Chrétien. Revue d'ascét. et myst. 26, 1950, S. 308-326.

[82] Cod. Sahid. 9 (ed. Lefort S. 60, 26-61, 6) ; vgl. Vita prima (ed. Halkin S. 14, 1-5).

[83] Cod. Bohairic., 105 (ed. Lefort S. 177, 16-178, 13).

zuziehen sei, ganz ähnliche Gründe anführt [84]. Die Zönobiten des Pachomius sind nicht weniger von der Welt abgeschlossen als die Anachoreten der Wüste. Nur wenige, ganz zuverlässige Mönche wurden beauftragt, mit den Gästen zu verkehren oder, um die Geschäfte des Klosters zu besorgen, mit den Weltleuten in Verbindung zu treten [85]. Ein eigentliches Apostolat übten an den Mönchen die Klostervorsteher und die Vorsteher der einzelnen Häuser aus. Dreimal in der Woche mußte der Vorsteher des ganzen Klosters den Brüdern Katechesen halten. An den Fasttagen mußten zudem noch die Vorgesetzten der einzelnen Häuser ihre Untergebenen ins geistliche Leben einführen [86]. Pachomius selber war von einem brennenden Seeleneifer erfüllt. Er verkündete den Hirten, die in der Umgegend seines Klosters wohnten, das Wort Gottes. Im Auftrag des Bischofs von Denderah baute er ihnen eine Kirche. Jeden Sonntag kam er mit einigen Brüdern in jenes Gotteshaus und las dem Volk aus der Heiligen Schrift vor. Dies tat er, bis dort ein Priester für die Seelsorge angestellt wurde [87]. Aber seine Mönche wollte Pachomius nicht zu Priestern weihen lassen. Für den Vollzug der sonntäglichen Eucharistiefeier ließ er von auswärts Priester in sein Kloster kommen. Denn er befürchtete, daß Streit, Neid und Eifersucht im Kloster aufkämen, wenn einige seiner Mönche die Priesterweihe empfingen [88].

(*Fortsetzung folgt.*)

[84] R. F. 7, MG 31, 928 C.

[85] Cod. Bohairic. (ed. Lefort S. 97, 7-11) ; Von der Klausurmauer ist die Rede in praec. 84. (ed Boon S. 38, 4).

[86] Vita prima c. 28 (ed. Halkin S. 19, 3-5), ebenso Cod. Bohairic. n. 26 (ed. Lefort S. 97, 18-21 ; Die Praecepta et Instituta 15 (ed. Boon S. 57, 14-15) sprechen nur von den 2 Katechesen des Klostervorstehers.

[87] Vita prima 29 (ed. Halkin S. 19, 6-19).

[88] Cod. Bohairic. n 25 (ed. Lefort S. 96, 8-22).

Thomas Kreider OSB

Ist das Wesen des eucharistischen Opfers mit einer Konsekration gegeben?

Zu dieser Frage hat sich *Joh. Brinktrine* in « Theologie und Glaube » (49 [1959] 81-86) geäußert. Eines ergeben seine Darlegungen mit Sicherheit : das Wesen der heiligen Messe als Opfer ist allein in der Konsekration zu suchen ; Opferung und Kommunion sind keine wesentlichen und speziellen Opferhandlungen Christi und des menschlichen Priesters. Die Beweise hiefür sind überzeugend und zum Teil neu, wie z. B. der Hinweis darauf, daß der sakramentale Priestercharakter als Potenz nur bei und zwecks der Konsekration seine Aktuierung erfährt. Aus dieser Tatsache will nun aber Brinktrine seine weitere These ableiten, daß eine einzige Konsekration genüge zum wesentlichen Vollzug und Vorhandensein des Meßopfers. Er geht von der Annahme aus, daß die eucharistische Konsekration aus zwei physisch von einander getrennten Betätigungen des priesterlichen Charakters bestehe, deshalb müssen auch zwei physisch von einander getrennte und verschiedene Opferakte des Priesters vorliegen. Da sich aber diese zwei Opferakte, des Priesters und die Konsekration, nicht trennen lassen vom Opferakt Christi des ewigen Hohepriesters, so liegen auch von seiten Christi auf Grund der Doppelkonsekration zwei physisch von einander getrennte Opferakte vor. Weil nun aber schon in einer Konsekration der Opferakt Christi ganz gesetzt ist, so sei auch das Opfer, nach der Schlußfolgerung Brinktrines, schon mit einer Konsekration dem Wesen und der Gültigkeit nach gegeben. Die Doppelkonsekration wäre also nur zur « Integrität », nicht zum Wesen des eucharistischen Opfers nötig ; die zweite Konsekration sei eine « höchst eindrucksvolle Verstärkung und Vervollkommnung des Opfers » (S. 85).

Diese Argumentation scheint *logisch* richtig und überzeugend, übersieht aber ein wesentliches Moment der Opferlehre. Jedes Opfer im theologischen Sinne konstituiert sich aus zwei Wesenselementen : dem sacrificium internum und externum [1]. Das innere oder geistige Opfer findet im äußeren Opfer oder Opferzeichen seinen sinnenfälligen Ausdruck : « Significat autem sacrificium quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo ... » [2] Darum ist auch das sacrificium in genere signi : « Sacrificium ergo visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum

[1] II-II, 85, 2 und 4. [2] A. a. O. art. 2.

signum est. »[3] Obwohl die innere Opferhingabe das formale Element und die Seele jedes Opfers ist, so gibt es doch kein wahres Opfer im theologischen Sinn ohne das zweite Wesenselement, ohne das äußere Opfer. Das sacrificium internum et externum sind aber nur ein Opferakt und nur ein Opfer, ähnlich wie Seele und Leib zusammen als Wesenselemente den einen Menschen konstituieren. Der Seele aber, d. h. dem inneren Opfer, darf die « Verleiblichung » durch das äußere Opfer nicht fehlen. Das äußere Opfer muß das, was der Opfernde innerlich will, sinnenfällig darstellen[4].

Diese Grundgedanken über das Opfer lassen sich nun auch auf das Kreuzopfer und das Meßopfer anwenden, ja sie müssen in beiden, nachdem Christi Erlösertod ein wirkliches Opfer war, ihre Verwirklichung finden. Das *innere Opfer* (oblatio interna) *am Kreuz* waren Christi totale Liebeshingabe und der Liebesgehorsam an Gott den Vater, den es galt zu versöhnen, sowie die Liebe zu den Menschen, die es galt zu erlösen. Dieser innere Opferakt Christi kommt in etwa zum Ausdruck in den folgenden Worten Christi : « Die Welt soll erkennen, daß ich den Vater liebe und tue, wie mir der Vater aufgetragen hat. »[5] Und : « Eine größere Liebe hat niemand, als wenn er sein Leben hingibt für seine Freunde. »[6] Um diese Liebes- und Opferhingabe nach außen zu bezeugen, wählte Christus die am « mächtigsten redende Sprache »[7] und das eindrucksvollste Zeichen : die Hinopferung seines Lebens, das Vergießen seines Blutes als *äußeres Opfer :* « Darum spricht er bei seinem Eintritt in die Welt : Opfer und Gabe hast du nicht verlangt, einen Leib aber hast du mir bereitet ... siehe ich komme deinen Willen, Gott, zu erfüllen. »[8]

Die absolut vollendete innere Liebeshingabe Christi allein, obwohl sie das formale Element und die Seele des Opfers ist, hätte zwar ausgereicht uns zu erlösen, aber sie hätte nicht genügt, um die Erlösung durch ein *Opfer* zu erwirken. Zum Kreuzesopfer, wie es Christus frei gewollt, gehören also wesentlich die innere Opferhingabe und das physische Sterben Christi durch Trennung von Leib und Blut oder durch Trennung von Leib und Seele. Aber auch bei Christus sind inneres und äußeres Opfer nur ein Opferakt und wesentlich nur ein Opfer.

Da nun das *heilige Meßopfer* spezifisch und numerisch das gleiche Opfer ist wie das Kreuzesopfer, so müssen sich die beiden Wesenselemente : sacrificium internum et externum, auch in der heiligen Messe finden. Sicher – und bis hier kann man Brinktrine zustimmen – ist das sacrificium internum, der innere Opferakt Christi schon bei *einer* Konsekration wirksam. Aber das sacrificium externum, das andere Wesenselement des heiligen Kreuzesopfers oder das geschichtlich einmalige Sterben Christi ist in einer Konsekration allein nicht repräsentiert, d. h. sakramental oder zeichenhaft nicht

[3] S. Augustinus, de civit. Dei X, 5. Migne PL 41, 282.

[4] II-II, 85, 1 : « Et ideo ex naturali ratione procedit quod homo quibusdam sensibilibus rebus utatur, offerens eas Deo in signum debitae subiectionis et honoris...» Vgl. auch a. a. O. art. 2 ad 2 und art. 3 ad 2.

[5] Joh. 14, 31. Vgl. Mt. 26, 39 ff.

[6] Joh. 15, 13.

[7] Vgl. Hebr. 12, 24.

[8] Hebr. 10, 5 f.

dargestellt. Der Kreuzestod und das Kreuzes*opfer* Christi müssen aber auch in der heiligen Messe ganz gegenwärtig werden. Dies aber ist nur möglich durch die doppelte Konsekration. Nur wenn beide Konsekrationen erfolgen, ist das Kreuzesopfer Christi auf unseren Altären auch im sacrificium externum vollzogen. Beide Konsekrationen zusammen stellen vi verborum und vi signi externi (Brot und Wein-Leib und Blut) den Opfertod Christi, die Trennung von Leib und Blut mystisch-sakramental dar. Das ist der Sinn der Worte Pius' XII. aus « Mediator Dei »[9], die Brinktrine auf seine Lösung einengen will : « ... durch Anordnung der göttlichen Weisheit wird die Opferung unseres Erlösers durch äußere Zeichen, die auf seinen Tod hinweisen, auf wunderbare Weise aufgezeigt. Durch die Transsubstantiation des Brotes in den Leib *und* des Weines in das Blut Christi nämlich ist sein Leib wahrhaft gegenwärtig ebenso wie sein Blut : die eucharistischen Gestalten aber (also Brot *und* Wein, nicht das Brot allein), unter denen er zugegen ist, versinnbilden die blutige Trennung des Leibes und Blutes. Daher wird das Gedächtnis und die Darstellung seines Todes, der auf Kalvaria sich wirklich ereignete, in den einzelnen Meßopfern wiederholt, da ja durch *getrennte* Hinweise Christus Jesus im Zustande des Opfers dargestellt und gezeigt wird. »

Außerdem geschah es nicht von ungefähr, daß Christus schon im Abendmahlssaal das blutige Kreuzesopfer unblutig vorweggenommen durch die doppelte Konsekration. Die zweite Konsekration ist also nicht bloß eine « höchst eindrucksvolle Verstärkung und Vervollkommnung des Opfers », sie gehört nicht bloß zu seiner « Integrität », sondern genau so gut wie die erste Konsekration gehört auch die zweite zum Wesen des Meßopfers als Darstellung des Todes Christi. Nur beide Konsekrationen zusammen stellen in ihrer Zeichenhaftigkeit dar, was Christus in seinem inneren Opferakt will und am Kreuze vollbrachte : das Sterben und den Tod. Nur beide getrennten Konsekrationen zusammen haben als sacrificium externum die Mächtigkeit, die « blutige Trennung des Leibes und Blutes zu versinnbilden. »

Selbst wenn wir annehmen, daß es für die beiden Konsekrationen zwei physisch getrennte innere Opferakte Christi braucht, so sind diese Akte intentional und virtuell doch nur ein einziger Akt, der auch in der heiligen Messe, ähnlich wie beim Opfertod am Kreuze, von Anfang an auf die totale und ganze Opferhingabe im sacrificium internum und externum hindrängt. Sowohl Christus als auch der menschliche Priester wollen von Anfang an, wenn der innere Opferakt in der einen Konsekration gesetzt wird, auch das äußere Opfer, d. h. auch die zweite Konsekration, den ganzen Opfertod Christi, sonst würde ein Wesensbestandteil des Opfers fehlen. Darum ist die heilige Messe trotz der doppelten Konsekration nur *ein* Opfer. Würde eine Konsekration zum wesenhaften Vollzug des heiligen Opfers genügen, so müßte man ja fast annehmen, daß der Tod Christi zweimal dargestellt und gegenwärtig werde, also zwei Opfer vorlägen. Die heilige Messe ist aber, genau so wie das Kreuzesopfer, obwohl wir auch dort ein sacrificium internum et externum unterscheiden können, nur ein Opfer.

[9] Mediator Dei 69 (Herderausgabe).

Daß Theologen, die irgend einer der vielen « Meßopfertheorien » anhingen, ohne das Wesen des Meßopfers in der Konsekration zu suchen, oder das Problem nur rubrizistisch und juristisch betrachteten, die Auffassung vertraten, eine Konsekration genüge, ist nicht verwunderlich. Auf Grund der Aussagen von « Mediator Dei » und tieferer Erkenntnisse über das Opfer und den Opfercharakter im allgemeinen scheint es aber unmöglich, das Wesen des Meßopfers woanders zu suchen als in der Konsekration. Um so verwunderlicher ist es, wenn Brinktrine, der das Wesen des Meßopfers in die Konsekration legt, trotzdem die Auffassung vertritt, eine Konsekration genüge zum wesentlichen Vollzug des Opfers. Das ist nur verständlich, weil Brinktrine allein vom sacrificium internum, vom inneren Opferakt her argumentiert und das andere Wesenselement, das sacrificium externum, die zeichenhafte Darstellung des Kreuzestodes, übersieht.

Dem hl. Thomas war diese ganze Problematik unbekannt. Er spricht nie von der einen oder von zwei Konsekrationen, sondern nur von « der » Konsekration als Ganzem. Das Wesen des Meßopfers liegt nach Thomas darin, daß es « repraessentatio passionis Christi » [10] oder « memoriale dominicae passionis » [11] ist. « Celebratio autem huius sacramenti imago quaedam est repraesentativa passionis Christi, quae est vera immolatio. » [12] Da aber bei der immolatio Christi Leib und Blut getrennt wurden, so muß diese Trennung als vera immolatio auch in der imago repraesentativa zu erkennen sein, sonst wäre die heilige Messe keine imago passionis, oder kein wirkliches Opfer [13]. Thomas nimmt die doppelte Konsekration als Einheit, die das Herrenleiden vergegenwärtigt, darum müssen beide Konsekrationen erfolgen: « Repraesentatio dominicae passionis agitur *in ipsa consecratione* huius sacramenti, *in qua* non debet corpus sine sanguine consecrari. » [14] Auf den Einwand, den auch Brinktrine zugunsten seiner Ansicht vorbringen könnte, daß ja unter beiden eucharistischen Gestalten das Gleiche, nämlich der ganze Christus gegenwärtig sei, antwortet Thomas wiederum mit dem Hinweis darauf, daß nicht nur der ganze Christus, sondern auch die passio Christi gegenwärtig werden muß, in welcher das Blut vom Leibe getrennt wurde. Darum wird auch in der Konsekrationsformel über das Blut sein Vergossenwerden erwähnt [15]. Auf Grund des bisher Gesagten nehme ich an, daß Kuničic [16] in unserem Fragepunkt die Ansicht des Aquinaten nicht ganz trifft, wenn er sagt: « Verum est panem sine vino consecrare non licere, tamen utrumque per se habet suam perfectionem ita, ut finita consecratione panis iam est sacrificium peractum, iam res significata adest, iam totus

[10] III, 79, 1 und 7.
[11] III, 79, 7 ad 2.
[12] III, 83, 1 c et ad 2.
[13] Vgl. III, 74, 1 (Secundo ...)
[14] III, 80, 12 ad 3.
[15] III, 76, 2 ad 1: « Quamvis totus Christus sit sub utraque specie, non tamen frustra. Nam primo quidem hoc valet ad repraesentandam passionem Christi, in qua seorsum fuit sanguis a corpore separatus, unde et in forma consecrationis fit mentio de eius effusione. »
[16] J. Kuničic OP: De missa ut vero ac proprio sacrificio secundum S. Thomam. FZPT 7 (1960) 121-138.

Christus est praesens. »[17] Zugegeben : « nec imago nec signum nec symbolum nec repraesantatio constituere possunt veritatem sacrificii et immolationis, sed sacrificium iam supponunt constitutum, ergo non constituunt »[18]; aber eben : imago, signum, symbolum sind, wie wir erkannten, als sacrificium externum auch Wesensbestandteile des Opfers, wenn auch das elementum formale constitutivum allein in der oblatio interna Christi zu erkennen ist. Wohl könnte man sagen, daß schon mit *einer* Konsekration die Voraussetzung zum äußeren Opfer gegeben sei : « Quando circa res Deo oblatas aliquid fit. »[19] Da aber die heilige Messe ein *relatives* Opfer ist, also nur Opfer ist als repraesentatio sacrificii Crucis, so muß sich in der heiligen Messe, wenigstens sakramental und signifikativ das sacrificium externum so manifestieren wie beim Kreuzesopfer. Auch im Meßopfer muß also wie am Kreuz « Christi Blut vergossen werden », d. h. es muß auch im Meßopfer das ganze Sterben Christi, das sacrificium internum (Opferhingabe an Gott und die Menschen) und externum (Trennung von Leib und Blut) Gegenwart werden, was sakramental nur durch die Doppelkonsekration möglich ist. Die Ansicht, *eine* Konsekration genüge zum Wesen des Meßopfers, scheint also doch dieses Opfer um ein wesentliches Moment, um das sacrificium externum, zu verkürzen.

[17] A. a. O. 129.
[18] A. a. O. 130.
[19] II-II, 85, 3 ad 3.

Besprechungen

Philosophie

Recherches de Philosophie : I. Histoire de la philosophie et métaphysique. Aristote, St. Augustin, St. Thomas, Hegel. – II. Aspects de la dialectique. – III-IV. De la connaissance de Dieu. – Desclée de Brouwer, Paris-Bruges 1955, 1956, 1958. 253, 380, 410 p.

Diese philosophischen Untersuchungen werden vom Verband der Professoren der Philosophie von den katholischen Fakultäten Frankreichs als eine Art Fortsetzung der eingegangenen Revue de Philosophie von E. Peillante herausgegeben. Sie sollen unter je eigenem Titel einmal im Jahr erscheinen. Hier liegen die drei (bzw. vier) ersten Bände vor. Die durchwegs bedeutenden Aufsätze sind im allgemeinen, ganz besonders in Band II-IV, vom Bestreben beherrscht, durch eine gewisse Auflockerung systematischer Einseitigkeiten mit den verschiedenen Richtungen des modernen Denkens Fühlung zu nehmen, sofern in ihnen die konstanten Anliegen des metaphysischen Forschens sich geltend machen.

Der erste Band, unter dem Titel « Philosophiegeschichte und Metaphysik », enthält folgende Arbeiten : La causalité dans la philosophie d'Aristote von Dominique Dubarle OP. – Structure métaphysique de l'être créé d'après S. Augustin von C. Couturier SJ. – Saint Thomas commentateur d'Aristote von Georges Ducoin SJ. – L'essence du scepticisme selon Hegel von Roger Vernaux. – Perfectibilité de la logique formelle classique von Augustin Sesmat. Den Schluß bildet ein ausführlicher Bericht von Jean Pepin über die neuesten Erscheinungen zur Geschichte der alten Philosophie, von den Anfängen bis zu Augustinus.

Die drei ersten Arbeiten sind sehr lehrreich. Dubarle meint schließlich, daß nach Aristoteles das Seiende von sich aus bestehe, ohne weiteres. « L'être, s'il est, est : quoi de plus ? » Danach würde sich Aristoteles eher dem Denken etwa eines Hegels als der christlichen Metaphysik nähern (55). Ducoin hebt durch feine Analysen die unbeirrbare Selbständigkeit hervor, mit der Thomas den Aristoteles kommentiert.

Vernaux beleuchtet aus Hegels Begriff vom Wesen des Skeptizismus mit vorbildlicher Gründlichkeit die geheimsten Tiefen seines Systems, so dunkel sie auch dennoch bleiben mögen. Sesmat bietet interessante Hinweise zur Ergänzung und Verfeinerung der klassischen (aristotelischen) Logik.

Den zweiten Band « Aspects de la Dialectique » eröffnet unter dem Titel « Méthode et Dialectique » André Marc SJ mit einer langen Abhandlung von

geradezu blendender Meisterschaft nach Form und nach Inhalt, wo der bekannte Philosoph eine zusammengefaßte Darstellung und Weiterführung seiner bisherigen Hauptwerke (Psychologie Réfléxive, Dialectique de l'Affirmation, Dialectique de l'Agir) vorlegt. Natürlich verleugnet er dabei in keiner Weise die Kühnheit und Eigenständigkeit seines großzügigen Denkens, dem man nicht immer so leicht folgen dürfte. Es kommen dann : Negativité et Affirmation originaire von P. Ricoeur (betont die Priorität der Affirmation). – Le Logos fondateur de la Dialectique von Kostas Axelos (über die bahnbrechende Bedeutung Heraklits). – Dialectique et Ontologie chez Platon von Dominique Dubarle OP (mit recht selbständigen Deutungen). – Dialectique et Procession chez Plotin von Christian Rutten (mit zum Teil fraglicher Auslegung). – Univers Dionysien et Univers Augustinien von Jean Pépin (sorgfältig belegte Zusammenschau von Konvergenz und Divergenz der zwei neuplatonisch orientierten Denker). – Dialectique Hégélienne et Dialectique Marxiste von Henri Niel SJ (kurze und klare Gegenüberstellung). – Dialectique Hamelinienne et Philosophie Chrétienne von Augustin Sesmat (ein beachtenswerter, aber nicht ganz überzeugender Vorschlag zur Erneuerung unserer Metaphysik, besonders in Anschluß an die Kategorien Hamelins).

Daran reihen sich einige kürzere Beiträge, unter anderen der vortreffliche Aufsatz von Jean Jolivet (L'Esprit scolastique), der dankenswerte Bericht von Fernand Guimet über Duns Scot (Actualité de Duns Scot) und die Übersicht von François Roustang über das schwere, aber gewichtige Werk des Pater G. Pessard (« un événement dans l'histoire de la théologie », 378).

Der letzte Band (III/IV De la connaissance de Dieu) bringt zuerst die kluge, wohl abgewogene Feststellung von J.-M. Le Blond SJ über den theologischen Gebrauch des vom Kausalitätsbegriffes, als Erwiderung auf die Einwände, die Gabriel Marcel im folgenden Aufsatz (Dieu et la causalité) von einem mehr affektiven als spekulativen Gesichtspunkt aus erhebt. Das Hauptstück aber bilden die großangelegten Ausführungen von Dominique Dubarle OP (Pensée scientifique et preuves traditionnelles de l'existence de Dieu), wo der scharfsinnige Dominikaner, aus seiner großen Vertrautheit mit der heutigen Wissenschaft, die Schwierigkeiten betont, und zwar mit weitgehendem Entgegenkommen, denen vom Standpunkt einer modernen, ziemlich positivistisch eingestellten Wissenschaftlichkeit unsere Gottesbeweise begegnen. Jedenfalls deckt er « denktechnische » Hemmungen auf, mit welchen unsere metaphysische Denkweise zu rechnen haben dürfte. Fraglich bleibt immerhin, ob der angedeutete Weg zum Erfolg führen könnte. Hierin möchte vielleicht der Angriff noch immer die beste Abwehr sein.

Die zwei folgenden Aufsätze, von Pierre Colin über Bergson et l'Absolutisme, von Roger Vernaux über l'Athéologie mystique de Georges Bataille, sind nur Berichte, übrigens von schätzenswerter Bedeutung, ganz besonders der zweite von Roger Vernaux über den metaphysischen Unsinn, mit dem Georges Bataille eine gottlose Mystik zu begründen sucht.

Der zweite Teil dieses Bandes bringt eine Reihe von historischen, zum Teil sehr ausführlichen Untersuchungen. Zunächst haben wir « Contemplation et unité selon Plotin » von Jean Trouillard, wo dieser namhafte Kenner und Verehrer Plotins mit der zu erwartenden Bestimmtheit dessen Haupt-

gedanken zeichnet. Im Grund handelt es sich um eine eigentliche Heilslehre, wonach « le salut est acquis éternellement, il n'y a plus qu'à le reconnaître » (162), durch die Kontemplation als eine reine Beziehung zum Einen. Dabei betont er : « notre unité et la sienne n'en font qu'une » (167). Vieles bleibt reichlich dunkel, wie es wohl nicht anders sein kann. Man hat aber den Eindruck, daß sich durch Verschiebung der Akzente ein anderes, nicht so monistisches Bild ergeben würde.

Weiter kommt : Connaissance de Dieu et Théologie symbolique de Hugues de Saint-Victor von René Roques, wo der bekannte Forscher der Areopagitischen Schriften den großen Kommentar des Victoriners zur Hierarchia Coelestis eingehend untersucht und dessen Selbständigkeit gegenüber seiner Vorlage nachweist. Sodann folgt : La connaissance de Dieu chez Malebranche von Martial Guéroult : eine abschließende Darstellung von spannendem Interesse. Endlich bietet L'expérience mystique et la philosophie von Roger Vernaux eine bemerkenswerte, ungemein treue Nachzeichnung der mystischen Erlebnisse, hauptsächlich nach der hl. Theresia, mit dem Ziel, die Frage abzuklären, ob uns das Zeugnis der Mystiker, wie Bergson es meinte, einen eigenen Beweis von Gottes Dasein liefert. Vernaux verneint es entschieden, denn « le témoignage des mystiques ne peut être reçu que dans la foi » (362). Man kann wohl auch anderer Meinung sein. Die Autobiographie der hl. Theresia hat Edith Stein zum Glauben geführt.

Den Abschluß des Ganzen bildet die Abhandlung von H. L. Guérard des Lauriers : L'intelligence humaine atteint la plénitude de sa perfection dans l'acte de la connaissance de Dieu, eine hervorragende Leistung von kühnem spekulativen Geist, deren Gedankengänge allerdings die Fassungskraft des Lesers mehr als einmal zu übersteigen scheinen.

Den weiteren Bänden dieser Recherches philosophiques sehen wir mit größtem Interesse entgegen. M.-St. Morard OP

Sertillanges, A. D.: Das Leben des Geistes. Sein Wesen, seine Bedingungen, seine Methoden. Übersetzt von Hans Broemser. – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz [1951]. 228 S.

Die französische Erstausgabe dieses Buches erfolgte bereits im Jahre 1921. Die vorliegende deutsche Übersetzung geschah nach der erweiterten Ausgabe von 1934.

Dennoch findet sich in diesem Werk nichts Veraltetes. Die darin ausgesprochenen Wahrheiten kommen aus dem Innern eines Mannes, der selber auf eine fruchtbare geistige Tätigkeit zurückblicken konnte. Pater Sertillanges schreibt hier seine eigenen Erfahrungen nieder, die aber jedem geistig Arbeitenden wertvolle Richtlinien geben können.

Geistiges Arbeiten ist kein ausschließlich zerebraler Vorgang, sondern eine Funktion des ganzen Menschen und verlangt deshalb eine weitgehende Organisation aller menschlichen Tätigkeiten. So sind denn die Ratschläge, die der Autor uns in diesem Buche gibt, oft eminent praktisch und konkret und bedeuten eine wertvolle Hilfe für jeden geistig Arbeitenden, für den Meister wie für den Jünger. S. Dosch OP

Schneider, Friedrich : Die Hauptprobleme der Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der Naturwissenschaften. – Ernst Reinhardt Verlag, München-Basel 1959. 112 S.

In vorliegender Schrift erhalten wir eine kurze, knappe, vor allem auch für Studierende verständliche Einführung in die Erkenntnistheorie, so wie diese heute verstanden wird. Systematisch und geschichtlich werden die heute als Hauptprobleme empfundenen Fragen dargestellt und einer einfachen kritischen Betrachtung unterzogen. Im 5. und 6. Kapitel wird zum Problem des Wissens und Erkennens Stellung genommen und gerade hier in diesen beiden wertvollsten Kapiteln wird auf die moderne Naturwissenschaft in erster Linie Rücksicht genommen. Unter neuzeitlichen Naturwissenschaftlern werden hier vor allem amerikanische zitiert. Aus der Gegenüberstellung von Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft, wie sie vom Verfasser verstanden werden, ergeben sich die bekannten Schwierigkeiten, wie sie bei uns z. B. von Bavink und seinen Gesinnungsfreunden gesehen werden. Eine schärfere philosophische Besinnung auf das, was Erkenntnistheorie sein soll, und anderseits auf das, was Gegenstand der Naturwissenschaft sein kann, wird gewiß manche dieser Schwierigkeiten von selbst beseitigen. Im übrigen aber kann dem ruhig und sachlich sich durch die Probleme hindurcharbeitenden Standpunkt des Verfassers durchaus beigepflichtet werden.

Für den Anfänger in Philosophie sind recht gut die am Schluß des Büchleins gegebenen kurzen Erklärungen häufig vorkommender Begriffe ; schade, daß diese Zusammenstellung nicht noch etwas erweitert wurde ! – Innerhalb des Textes stehen öfters englische Zitate ohne Übersetzung und leider auch so manche für einen Studenten nicht ohne weiteres verständlichen Fremdwörter (S. 10, 14 f, 28, 37, 64 u. a.). – Vom Verfasser ist der Wissenschaftsbegriff von B. Erdmann übernommen ; die Schwäche dieser Begriffsbestimmung ist leider übersehen ! – Was 'wahr' bedeutet, ist zunächst mißverständlich wiedergegeben : « Der eigentliche Erkenntnisinhalt ist auf das Gekannte, Erforschte bezogen und *darum wahr* » (109). Kurz darauf wird diese Beschreibung von 'wahr' ergänzt im ursprünglichen Sinn der Adäquation. Den Beschluß des Kapitels über die Wahrheit und damit zugleich der ganzen Schrift bildet der Satz, der, recht verstanden, nur unterstrichen werden kann : « Über Wahrheit und Falschheit entscheidet *letztlich* die Sache, von der gilt : res semper maior ! » (111). A. Hufnagel.

Blaha, Ottokar : Das unmittelbare Wissen insbesondere um die materielle Außenwelt. – Verlag Herder, Wien 1959. 115 S.

Der uns bereits bekannte, eigenständige Philosoph (vgl. FZPT 1958, 297 ff.) unternimmt es hier, die Frage nach unserem unmittelbaren Wissen, vorab um die materielle Außenwelt, aus letzten Gründen abzuklären.

Zunächst stellt er in phenomenologischer Analyse, gegen abweichende Auffassungen der meisten heutigen Denker, im Anschluß an F. Van Steenberghens *Erkenntnislehre* und ganz besonders an F. Schneiders *Kennen und Erkennen* die Tatsächlichkeit eines solchen Wissens fest (16-36), natürlich bei gebührender Unterscheidung des schlichten Wissens, worum es eigent-

lich geht, von den weiteren darauf fußenden Erkenntnistätigkeiten (27). Aber auch ein unmittelbares Wissen um die Universalien « auf Seiten der Dinge » wird außerdem hervorgehoben, auf Grund jener von ihm vertretenen « logischen Wirklichkeitsstruktur », mit der wir uns in dem eben erwähnten Aufsatz zum Teil befaßt haben.

Erst jetzt aber käme die eigentliche Frage : « Kraft wessen wissen wir um etwas Bestimmtes ? » Denn gefährlich wäre es, meint er, « methodisch die Problematik des Wissens um die Außenwelt etwa von den Wahrnehmungen her in Angriff zu nehmen » (103). Es hieße nämlich den umgreifenden Hintergrund übersehen, aus dem allein « von unten aus der metaphysischen Tiefe her » (85) die Frage endgültig zu lösen wäre.

Und da betritt unser Verfasser ganz neue, eigenartige, sogar befremdliche Wege. Sein Versuch ist, bemerkt er selbst, « von der Überzeugung getragen, ein Vorstoß in Neuland zu sein », jedoch aber auch zugleich, fügt er etwas optimistisch hinzu, « wesentliche Entwicklungslinien der abendländischen Philosophie weiterzubilden », nämlich in ihrer Tendenz « eine engste Subjekt-Objekt-Symbiose beim Wissen festzustellen » (87). « Stünde das Wissen », meint er nun, « zwischen Objekt und Subjekt, könnte von einer eigentlichen Symbiose schon nicht mehr gesprochen werden » (88).

Er stellt nämlich die wohl erstaunliche Behauptung auf, daß es nicht einzelne Wissensgriffe oder Wissensakte sind, kraft derer um Bestimmtes gewußt wird, solche würden uns die Objekte eher verschleiern (110 vgl. 77 f., 82, 84 f., 87-90, 97, 104). « Die Annahme von einzelnen Wissensakten, welche daraufhin (d. h. auf vorgängige Berührung zwischen Subjekt und Objekt hin) das Wissen um Bestimmtes bewirken sollten, müssen wir ablehnen » (78).

Allenfalls ließe sich vielleicht dabei an jenes stets bereite Wachsein denken, mit dem unser Geist die Meldungen der äußeren Sinne samt den übrigen Vorgängen unseres im Ich zentrierten Innenlebens überschaut, falls er sich nämlich nicht in irgend einem physiologisch bedingten Zustand der Bewußtlosigkeit befindet (unserer Meinung nach ist dies das einzige Gebiet von strikte unmittelbarem Wissen, das dem menschlichen Geist in seiner irdischen Daseinsweise natürlich offen steht), um dann je nach Anlaß oder nach Belieben dies und jenes daraus eigens in den Blick zu nehmen. Aber dieses so gut wie beständig wache Schauen möchten wir durchaus nicht als ein aktloses Geschehen betrachten, wo zwischen Objekt und Subjekt kein Wissen zu walten hätte. Nur in der göttlichen Wesenheit geht das Wissen, als subsistent, im Subjekt auf.

Wie meint es aber unser Verfasser eigentlich ? Da müssen wir ihm selbst das Wort überlassen. Zuvor aber wollen wir aus seinen eigenen Angaben jene doppelgeleisige Metaphysik vorlegen, die zum Verständnis seiner diesbezüglichen Auffassung unerläßlich erscheint.

Die Gesamtwirklichkeit ist « um zwei Arten von absoluten Mittelpunkten zentriert, deren jede von ihrer Seite her den Aufbau der Wirklichkeit mitbestimmt und zwar gleichermaßen grundlegend » (69) : das personale Geistsein und das Diesessein der Einzelsubstanzen.

Man kann nämlich von zwei « Grundstrukturen des Gesamtseienden » sprechen, deren Perspektiven sich gewissermaßen überschneiden.

« Einerseits ist die Wirklichkeit restlos in letzte, absolut einfache Washeitselemente aufgegliedert, deren Anordnung durch deren gegenseitige Beziehungen, und letztlich durch die Allbegründung, auf dem personalen Geistsein als solchem, bestimmt ist und die logische oder Washeitsstruktur der Wirklichkeit bildet.

« Dieselben Washeitselemente sind andererseits restlos um das Diesessein der Einzelsubstanzen herum, die letzten konstituierend, konzentriert, und zwar durch Setzungen, welche im Diesessein derselben oder anderer Einzelsubstanzen ihren Stützpunkt haben. Die Einzelsubstanzen bilden die Einheiten der zweiten Grundstruktur der Gesamtwirklichkeit, welche als Einzelding – oder konkret – als Wirkstruktur der Wirklichkeit bezeichnet werden könnte » (70).

Die logische Struktur umgreift und durchdringt allenthalben die Dingstruktur, in der sie sich gleichsam inkarniert (die Universalien stehen auf Seiten der Dinge) und wird vom Verfasser, ziemlich willkürlich, in drei Hauptschichten abgestuft :

1. Schicht : das personale Geistsein an sich gegenüber dem Seienden an sich ;
2. Schicht : das empfangend-beschränkte Geistleben an sich gegenüber dem Raumsein an sich ;
3. Schicht : das menschliche Geistleben an sich gegenüber dem Naturweltsein an sich.

Dem personalen Geistsein gehören ganz besonders das Wissen als solches, das Wollen als solches und auch das Gefühl als solches an.

Und nun kommt es zur Klärung des Wissens um Bestimmtes.

Das Wissen als solches « steht in einer solchen allgemeinen Beziehung zum Gesamtseienden, daß alles Seiende ... wesensnotwendig gewußt ist, daß es als Seiendes schon, eo ipso, 'im Bereich', 'im Felde', 'im Licht' des Wissens steht. » « Das Wissen als solches begründet nämlich wirklichkeitslogisch alles Seiende, womit gegeben ist, daß letzteres wesensnotwendig irgend eine Rolle dem Wissen als solchem gegenüber spielt. Das Wissen als solches und das Gesamtseiende selbst, zusammen, in dieser ihrer unmittelbaren, wesensnotwendigen Beziehung zueinander, im Zusammenspiel ihrer Rollen, bilden 'das Wissen um Bestimmtes' » (77).

« Das Wissen als solches bildet ein grundlegendes Element des Lebens als solchem, ein grundlegendes Element der wirklichkeitslogischen Lebensentfaltung. Das 'Wissen um Bestimmtes' ist demnach nichts anderes als ein Aspekt dieser Lebensentfaltung, insofern das Gewußtsein von allem Bestimmten schon wesensnotwendig in ihr enthalten ist. *Kraft des wesensnotwendigen Zusammenspiels von Wissen als solchem und Gesamtwirklichkeit wird also überhaupt um Bestimmtes gewußt.* Kraft dieser ontischen, gegenseitigen, unmittelbaren – in diesem Sinne unmittelbaren – Lebensbeziehung des Wissens und der Gesamtwirklichkeit ! » (83). Die vorige wie auch die folgende Unterstreichung stammt vom Verfasser.

Die Anwendung dieser grundsätzlichen, metaphysischen Lösung auf das Wissen des Einzelmenschen um Bestimmtes wird folgendermaßen kurz formuliert : « *Kraft dieser seiner Lebensentfaltung also weiß ein Einzelmensch*

um Bestimmtes » (84). Worin besteht aber besagte Lebensentfaltung ? Darin nämlich, « daß das Diesersein eines jeden Menschen einerseits auf der einheitlichen metaphysischen Sphäre (deren menschlichem Bereich) gründet, andererseits selbst und in Lebensbeziehungen mit anderem einen gewissen Kreis der Wirklichkeit (den Lebensbereich dieses Einzelmenschen) begründet. So entfaltet sich wirklichkeitslogisch das Leben dieses Menschen » (84).

Leben in diesem Sinne meint « das gesamte geistig-körperliche Leben eines Menschen als eine Einheit, sogar dessen Berührungen mit der gesamten materiellen Außenwelt, die er überhaupt unmittelbar wissend, wollend usw. erreicht, – also gewissermaßen die materielle Außenwelt selbst – mit inbegriffen. Die unbewußten Vorgänge im menschlichen Körper jedoch, wie auch außerhalb seiner, gehören nicht zum unmittelbaren geistig-körperlichen Lebensbereich – in diesem Sinne – des betreffenden Menschen » (79).

Da « diese ganze Lebensentfaltung unter anderem auf dem Wissen als solchen gründet », so steht sie « von vorneherein 'im Bereich', 'im Licht' des Wissens, ist also wesensnotwendig gewußt und zwar, da sie um gerade dieses Diesersein konzentriert ist, von diesem Einzelmenschen gewußt » (85). « Gewußt » (denominatio extrinseca) beinhaltet keine Zuständlichkeit des Gegenstandes, sondern bloß die entsprechende Tätigkeit des Subjektes, die sich auf ihn bezieht. Das möchten wir doch in Erinnerung gebracht haben.

Das alles wird uns zwar sehr bestimmt gesagt, es bleibt trotzdem aber reichlich unbestimmt, wie eigentlich der Einzelmensch um Bestimmtes weiß. Wir müssen gestehen, daß wir da leider bei all dem metaphysischen « Von-vorneherein » nicht recht mitkommen. Da wäre vielleicht ernstlich zu bedenken, daß unsere Kenntnis des Wissens schließlich einzig und allein von der Erfahrung ausgeht, die wir davon im eigenen Selbstbewußtsein haben, als *von einem inneren Einzelgeschehen eines Einzelmenschen.* Daß die vermeintliche logische Wirklichkeitsstruktur darin ontisch-hintergründig bestimmend mitspielt, müssen wir wohl bezweifeln. *Im Einzelnen ist alles einzeln.* Das schließt die logisch-begrifflichen Gemeinsamkeiten auf Grund wirklicher Ähnlichkeit und die wirklichen Beziehungen oder Berührungen zwischen den von einander unterschiedenen, aber nicht schon deswegen geschiedenen und verschiedenen (heterogenen) Einzelnen nicht aus (vgl. dazu 112, 94 ff).

So sehr wir auch die dialektische Kraft, die tiefschürfende Gründlichkeit, die großartige Blickweite des Verfassers gerne anerkennen und die mutige Selbständigkeit seines Denkens, so vermögen wir es doch nicht, uns seiner hochfliegenden Metaphysik anzuschließen. Immerhin kann es einem nicht gleichgültig sein, sich mit einem Autor befaßt zu haben, der ob seiner Originalität Gefahr läuft, in die Geschichte der Philosophie einzugehen, wenn auch nicht gerade mit der unverwechselbaren Eigenart jenes « Diesersein », das seinen intimsten Namen ausmacht (67). M.-S. Morard OP

Conrad-Martius, Hedwig: Der Raum. – Kösel-Verlag, München 1958. 251 S.

Da nach Conrad-Martius der Raum dem Seienden folgt – wie die Zeit dem Sein –, war für das hier zu besprechende Raum-Buch die Zeit gekommen, nachdem die Verfasserin in mehreren vorausgehenden Arbeiten die

ontische Struktur des körperlich Seienden untersucht hatte. Wie früher so unternimmt sie es auch jetzt, die von der neuzeitlichen Naturwissenschaft aufgedeckten Phänomene aus letzten Seinsgründen zu erklären und aus den Trümmern alter, physikalisch unhaltbarer Theorien, den transphysischen Wahrheitsgehalt herauszuheben. Wie früher, so beweist sie auch jetzt, wie reich ihr Wissen nach Umfang und Tiefe ist.

Im vorliegenden Werk wird der Raum naturwissenschaftlich-philosophisch in geschichtlicher und systematischer Hinsicht untersucht, und das Ergebnis beider Blickrichtungen bezeugt, daß die Bemühung um das Raumproblem « eines der faszinierendsten geisteswissenschaftlichen Schauspiele ist ».

In den geschichtlichen Ausführungen lernt man die drei Grundansichten vom Wesen des Raumes kennen, erfährt man, wie er bald für unendlich, bald für endlich angesehen wurde und warum solche Lehren entstehen und vergehen mußten. Inbezug auf die heutige Raumtheorie wie auf manche anderen naturwissenschaftlichen Deutungen wird gezeigt, daß sie in ihrer Fortentwicklung eine *spiralige* « Rückkehr » zu alten Ansichten und Einsichten, namentlich derer des Aristoteles sind.

Beim Versuch, den Raum ontologisch zu deuten, geht C.-M. aus vom Erfahrungsraum, in dem wir mit den anderen Körperwesen sind, und durch den wir uns nach Länge, Breite und Tiefe bewegen. Dieser Raum ist begrenzt und meßbar ; es ist der metrische oder peirische Raum. Weil aber das Endliche ein Unendliches voraussetzt, fordert der endliche einen unendlichen, der peirische einen apeirischen Raum. Obwohl dieser letztere undurchmeßbar ist (68 f., 71 f.), ist er paradoxerweise tatsächlich mit jeder endlichen Größe überbrückt ; er kommt im peirischen Raum gleichsam an die Oberfläche (78). Wie sich ein Apeiron in ein Peiron verwandeln kann, ist eine ebenso alte wie schwierige Frage.

Wie entstehen die Räume ? Nach C.-M. *folgt* der Raum dem Seienden ; er geht ihm nicht voraus. Der metrische Raum wird erstellt durch die meßbaren Körpergrößen. Ohne sie ist er nicht. Diese endlichen, meßbaren Größen können sich selbst aber nicht konstituieren, ohne einen bestimmten Ausschnitt aus dem Gesamtraum zu umgrenzen. Demnach hätte also doch der Raum diesen Größen vorauszugehen. Allerdings, aber der vorausgehende Raum – es ist der apeirische –, ist wiederum die Folge der beiden vor- oder transphysischen Realpotenzen, aus deren Realsynthese das reale Körperding entsteht : der absolut sich in sich selbst versenkenden und der absolut sich selbst transzendierenden Dynamis. Als unendliche Gehalte müssen sie sich ins Unendliche, ins Apeiron erstrecken.

Die aus sich selbst nach außen hin begrenzten Raumgrößen – die unter anderer Rücksicht, nämlich nach innen, aktuell unendlich sind und deshalb das ganze Raumproblem schon in sich schließen (78) –, erstellen also den peirischen Raum. Dieser kann trotzdem als ein solcher und ganzer an und für sich unmöglich bestehen. Er ist nur ein künstlicher Aspekt des realen Raumes (78, 220). Denn er überdeckt einen unendlichen Abgrund, den er, real genommen, überhaupt nicht überdecken kann. Er kann ihn nur « transzendental-imaginativ » überlagern, er ist ein « apriorischer Anschauungsraum »

(79 f.). Der unendliche Abgrund, der zwischen den absoluten Orten des Apeiron besteht, *erscheint* nur als überbrückt (191). Also ist zur Erstellung des peirischen Raums ein Zweifaches gefordert : das Realwerden eines Seienden, das durch sich selbst begrenzt wird und die menschliche Vorstellungskraft (82).

Im apeirischen Raum kann man nichts empirisch orten, und nichts kann sich darin bewegen – und der Raum, in dem alles sich zu bewegen scheint, ist kein realer –, aber trotzdem schafft dieses Apeiron im transphysischen Sinn allen körperlichen Wirklichkeiten Raum, Stätte und Ortung (83). Das Apeiron ist in jeder Hinsicht aktuell unendlich, nach außen und nach innen (86, 101/02, 217). Das kommt daher, daß es die beiden aktuell unendlichen Seinsdynamismen, die Versenkungs- und Enthebungspotenz, enthält. Diese sind entweder unendlich oder sie sind überhaupt nicht (90). Aus der Synthese beider entsteht der reale begrenzte Massenkörper (102, 104). Dabei verhält sich die Versenkungsdynamis wie eine passive Potenz, sie ist Hyle ; dagegen ist die Enthebungsdynamis aktualisierender Akt (104).

Wie kommt es nun zur numerischen Teilung dieser beiden Potenzen ? Oder : wie werden endliche Realitäten « aus » dem Unendlichen, aus der Realsynthese apeirischer Dynamismen ; wie kommt die größenmäßige Begrenzung der absoluten materiellen Teile zustande (107, 191) ? – Dadurch, daß die unendliche Enthebungsdynamis sich mit der unendlich zentrierenden Versenkungsdynamis verbindet, wird die absolute Masse zerstreut und ein Teil über den anderen hinausgesetzt. Die Versenkungspotenz stellt einen transphysischen Mittelpunkt dar und die Enthebungspotenz eine absolute raumzeitliche Peripherie (108, 242).

Aber damit ist die oben gestellte Frage noch nicht genügend beantwortet. Die endlichen Realkörper entstehen deshalb, weil diese ihre ureigenen « Grenzen » mitten im Meer der unendlichen Medien haben und sich deshalb aus ihnen heraussondern können. Ihr eigenes Eidos setzt ihnen zugleich auch ihre Grenzen. Eigenart und « Ausdehnung » eines Naturkörpers werden durch dessen Eidos bestimmt. Diese Entelechien aber befinden sich in der erwähnten kosmischen Peripherie. Je nach den gerade vorhandenen empirischen Bedingungen bilden diese durch Vermittlung der aktualisierenden Enthebungspotenz das substantiale Gesamt des Naturkörpers aus dem zentrischen Ermöglichungsgrunde heraus (197, 224).

An Hand der so gewonnenen Einsichten unternimmt C.-M. die ontologische Deutung neuzeitlicher physikalischer Theorien, wie der Quanten- und Relativitätstheorie. Doch wird in diesem Zusammenhang nicht weiter darauf eingegangen.

Die vorausgehenden Hinweise sind nur ein Faden aus dem reichen und verschlungenen Geflecht, das C.-M. in ihrem Buch darbietet. Daß die von der Verfasserin hier und anderswo entwickelten naturphilosophischen Erklärungen von anderen Vertretern der gleichen Wissenschaft leider noch nicht genügend geprüft und ausgewertet worden sind, wird mehrere Gründe haben. Einmal liegen sie in der Sache selbst, die den anderen Naturphilosophen sowohl unter ihrem positiv-wissenschaftlichen wie philosophischen Aspekt dafür ebenso vertraut sein müßte ; und dann ist es auch die Darstellungs-

weise der Verfasserin, in der, bei allen sonst vorhandenen Vorzügen, dem eigentlichen *Beweis* doch ein zu geringer Raum gewährt ist. Im folgenden sei auf einige Bedenken hingewiesen, die beim Lesen des Raum-Buches aufgetaucht sind.

In diesem spielt die aktuale unendliche Größe sowohl im Bereich des Raumes wie in dem der ihn erstellenden transphysischen Größen eine entscheidende Rolle (59-107, 190-198, 217-227). Das Unendliche geht dem Endlichen voraus (69). Das gilt zwar nicht für die Erkenntnis-, wohl aber für die Seinsordnung. Ohne unendliches kein endliches Sein. Aber deshalb ist nicht gefordert, was C.-M. zu fordern scheint, daß Endliches ein formaliter gleiches existierendes aktuales Unendliches voraussetzt. Gewiß wird immer wieder hervorgehoben, daß jene Erstellungsdynamismen noch keine Körper im Sinne unserer Erfahrungswelt sind. Ihr Realsein darf nicht mit Körpersein verwechselt werden ; sie sind ein « wodurch » Körper werden. Aber sie sind doch körperhaft, sie gehören in die Ordnung des Körperlichen. Nun ist die Frage, ob in diesem ein aktual Unendliches möglich und für den angegebenen Zweck nötig ist. Die Existenz dieser Gehalte durch den Hinweis zu stützen, daß auch « Güte, Liebe, Erkenntnis, Weisheit, Glauben », unerschöpfliche, « aktuell unendliche (apeirische) Kräfte im Rahmen des Geschöpflichen » sind (89), halten wir nicht für überzeugend. Begrifflich oder ihrem Sosein nach mögen diese und andere Inhalte unendlich sein, aber in unserer Welt *sind* sie nur begrenzt und endlich. Wohl können Liebe, Gerechtigkeit und Weisheit in einer anderen Seinsphäre auch formaliter als solche aktuell unendlich *sein*, aber das Weiß-sein (Farbe) und alles wesenhaft Quantitative kann es nicht.

Wie *sind* überhaupt jene Realpotenzen ? Eine Potenz kann wohl real sein, aber nicht in sich und für sich existieren. Sie ist immer mit und in einem Trans-Potentiellen, in einer Substanz. Diesen « Ort » weist C.-M. ihnen auch zu, indem sie schreibt : « Sie ruhen nicht in sich und auf sich » (98). Wenn sie aber als « potentielle Substanzen » (215) in aktualisierten endlichen ruhen, wird dann damit nicht ihre aktuelle Unendlichkeit bedroht ? Man gewinnt jedoch zuweilen auch den Eindruck, als orteten sie nicht nur in den endlichen realen Körpergrößen. Denn C.-M. läßt den apeirischen Raum, und damit wohl auch die ihn füllenden apeirischen ontischen Dynamismen, sich über die endlichen Realkörper und den endlichen Realraum hinaus erstrecken. Das Apeiron erfüllt nicht nur das Innere der Atome ; es befindet sich auch zwischen den körperlichen Größen und erfüllt den gesamten Weltraum (196). Ferner sollen die maßlosen Apeira sachlich vor der zeitlichen und räumlichen Ordnung der Welt liegen (225). Das alles legt es nahe, an eine eigene Existenz zu denken. Bedroht das Eingeschlossensein der Dynamismen in den endlichen Körperdingen ihr aktuelles Unendlichsein, dann gefährdet ihr Transzendieren über die Körperdinge ihr Sein überhaupt. Denn Potentielles kann « nicht in sich und auf sich » ruhen [1].

[1] Allerdings halten nicht alle Scholastiker es für unmöglich, daß potentielles Sein, wie die materia prima, ein Sein für sich habe. So z. B. DUNS SCOTUS. Vgl. Commentaria Oxoniensia, ed. Fernández Garcia, tom. II, Quaracchi 1914 : In

Von den Entelechien, die ebenfalls am Zustandekommen des Realkörpers beteiligt sind, behauptet C.-M. daß sie sich selbst begrenzen. Haben aber nicht ähnlich wie sie auch jene Dynamismen ein « Wesen », das dadurch gekennzeichnet ist, daß es eben Versenkungs- und Enthebungsdynamis realer Körper ist ? Dann könnte das, was sie kennzeichnet, sie zugleich auch « definieren », begrenzen.

Uns scheint eine « schlechte », d. h. potentielle Unendlichkeit für den Daseinszweck der Dynamismen zu genügen. Sicher muß ihr Umfang an Realpotenz größer sein als die Zahl der Realkörper, die auf Grund bestimmter physikalischer « Konstellationen » in einem bestimmten Augenblick aus ihr entstehen. Er muß wenigstens so groß sein, daß alle im Laufe der Zeit real werdenden Körper, deren Zahl unübersehbar ist, daraus erzeugt werden können. Dafür aber scheint eine potentielle Unendlichkeit dieser realen Potenzen zu genügen.

Noch eine Bemerkung hinsichtlich der Zeit. Was der Raum für das (körperliche) Seiende bedeutet, ist nach C.-M. Zeit für das Sein. Wie das Seiende sich in den Raum erstreckt, so erstreckt sich das Sein in die Zeit (218). Handelt es sich hier wirklich um ein gleiches Verhältnis ? Erstreckt sich das Sein in eine davon verschiedene Zeit, wie der Körper sich in den von ihm verschiedenen Raum erstreckt, oder *ist* das Sein des körperlich Seienden nicht schon Zeit ?

J. Endres CSsR.

Hengstenberg, Hans-Eduard : Sein und Ursprünglichkeit. Zur philosophischen Grundlegung der Schöpfungslehre. Mit einem Vorwort von L.-B. Geiger OP. Bücherei der Salzburger Hochschulwochen. – Verlag Anton Pustet, München-Salzburg-Köln 1958. xxiv-168 S.

Das Buch gibt eine Vorlesung wieder, die der Verfasser im Sommer 1957 bei den Salzburger Hochschulwochen hielt und die der Rezensent damals anhören konnte. Es geht dem Verfasser, wie der Untertitel des Buches sagt, um die richtige Herausstellung der Beziehung des Geschöpfes zum Schöpfer. Er lehnt es rundwegs ab, zur Erklärung der Schöpfungsrelation die Beziehung « Wirkursache-Wirkung » heranzuziehen. Dies deshalb, weil das Wort « Wirkursache » in unserer Zeit einen (physikalischen) Sinn hat, der selbstverständlich das in Frage stehende Problem nicht trifft. Daß Thomas und die Scholastiker den Begriff weiter fassen, ist dem Autor bekannt, trotzdem meint er, auf ihn verzichten zu müssen. In seiner Terminologie handelt es sich bei der Schöpfung nicht um Wirkursächlichkeit, sondern um Sinnurhebung ; das Geschöpf ist nicht ins Dasein gestoßen (physikalische Wirkursächlichkeit), sondern gerufen.

Methodisch geht der Autor vom menschlichen « Schaffen » aus und erweist schon dieses als Sinnurhebung. Hiebei entwickelt er neu seine Ter-

2 Sent. d. 12, qu. 2. Andere gehen noch weiter und schreiben dieser Materie, sofern sie von der Form getrennt ist, ein Sein zu. Vgl. Suárez, Disputationes metaphysicae, d. 13, s. 4, n. 13. Aus neuerer Zeit wären zu nennen : Jos. Donat, Cosmologia, Oeniponte 1926[6], 164 ; K. Frank, Philosophia naturalis, Friburgi 1949[2], 157-161.

minologie, die er schon in früheren Werken vorgelegt hat. Man darf nicht außerachtlassen, daß sie sich oft grundlegend von der gängigen unterscheidet, z. B. bei der ontologischen Konstitution des Geschöpfes. Eigene Terminologie ist natürlich das gute Recht eines Autors. Er wird sie einführen, wenn er es für gut hält. Freilich muß er wissen, daß sein Buch dadurch schwierig wird, so klar es auch aufgebaut ist. Zum Schluß folgen als drittes Kapitel Ausführungen « zur übernatürlichen Offenbarung über die Schöpfung ». Hier steht die Philosophie an der Schwelle der Theologie, was ja bei dem Thema « Schöpfung » nicht wundernehmen darf. Man braucht nur daran zu erinnern, daß nach Ausweis der Geschichte keine Philosophie von sich aus zu Schöpfungsbegriff und Schöpfungstatsache vorgedrungen ist.

Dem Buch ist ein schönes Vorwort des kanadischen Universitätsprofessors L.-B. Geiger aus dem Dominikanerorden vorangestellt, das von Henry Deku ins Deutsche übersetzt ist. Ausführliche Anmerkungen, ein Personen- und ein Sachregister erleichtern das Studium des Buches. Das Studium, denn studiert muß es werden – aber das ist ja bei einem philosophisch-theologischen Buch kein unbilliges Verlangen. V. Flesch OFMCap

Dessauer, Friedrich : Prometheus und die Weltübel. – Verlag Josef Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt am Main 1959. 204 S.

Der Verfasser betont eingangs, daß man im Mythos vom Prometheus nicht nur dessen revolutionäre Haltung wider die Götter beachten sollte, sondern auch die Tatsache, daß dieser nur darum den verbotenen Griff in die Sterne wagte, weil er den geplagten Erdbewohnern das Licht zu bringen beabsichtigte. Und so wird er ihm zum Gleichnis für den modernen Menschen, der sich aufgrund seiner naturhaften Genialität in stets wirksamerer Weise gegen die mannigfachen Weltübel zur Wehr setzt und damit indirekt den Glauben an Gott bedroht. Denn diese Bedrohung liegt für Dessauer eben nicht allein in der Verzweiflung, die das Leidensproblem in Vielen auslöst, sondern darüber hinaus auch in der ungeheueren Wirklichkeit, daß unsagbar zahlreiche Not, die ehedem als unheilbar galt und deren Heilung darum nur als Wunder der Gnade von oben erhofft und erbetet wurde, heute ohne Wunder und ohne Gebet, mit der spielerischen Selbstverständlichkeit einer fortschreitenden wissenschaftlichen Entwicklung bewältigt wird.

Es ist nun überaus wohltuend, festzustellen, mit welcher Ruhe und Überlegenheit der Verfasser, Gelehrter und gläubiger Christ zugleich, sich in den schweren Problemkreis vorwagt. Entsprechend der obigen Doppelstrahlung untersucht er nämlich zuerst all die verschiedenen Versuche, welche geschichtlich in der schweren Frage um das Leiden zur Rechtfertigung Gottes unternommen wurden und stellt aufgrund einer erstaunlichen historischen und philosophischen Belesenheit deren Größe und Grenze heraus. – Daneben aber führt er bei aller Anerkennung der hochwertigen Leistungen unserer Zeit den Nachweis, daß auch Prometheus die Weltübel nicht wegzuschaffen vermag und somit letztlich wider seinen Willen in transzendente Zusammenhänge zurückweist.

Daß sich bei der Lektüre gelegentlich der eine oder andere Widerspruch meldet, ist normal. – So dürfte beispielshalber der Exeget den Kommentar

zu 1. Kor. 15, 30 mit einem kleinen Fragezeichen versehen. Und der Scholastiker wird aller Wahrscheinlichkeit nach die Darstellung der Transzendentalien etwas merkwürdig finden und überdies die Meinung vertreten, daß trotz der neuzeitlich anders gerichteten Denkweise seine Lehre von der « privatio » ihre metaphysische Gültigkeit auch für unsere Tage bewahrt. Der Aesthet würde vermutlich nichts dagegen haben, wenn der Verfasser jene Kühe mit den traurig herabhängenden Köpfen nicht zum Spaziergang durch diese Blätter abkommandierte, sondern sie in ihrem Eisenbahnwaggon bzw. in ihrem Schlachthaus beließe.

Im übrigen freuen wir uns aufrichtig über diese äußerst gehaltvolle und anregende Schrift und danken dem Autor herzlich dafür.

L. M. Simeon OP

Dialektischer Materialismus

de Vries, Josef : Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus. (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart.) – Verlag Anton Pustet, München-Salzburg-Köln 1958. 188 S.

Der Verlag Anton Pustet hat sich in der Reihe « Sammlung Wissenschaft und Gegenwart » die Aufgabe gestellt, durch sachliche, unpolemische Einzeluntersuchungen aus den verschiedensten Bereichen seinen Teil zur gegenwärtigen, geistigen Auseinandersetzung beizutragen. Das Buch von de Vries ist in dieser Reihe die erste systematische Untersuchung aus dem Fragengebiet des dialektischen Materialismus.

V. hat sich gemäß seinem eigenen Sachgebiet der Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus zugewandt und hofft dieses Thema wohl « ziemlich vollständig » (9) behandelt zu haben. Dabei kommt es ihm auf die « heute gelehrte Erkenntnistheorie » (15) an und nicht auf ihre geschichtliche Entwicklung. « Die Darlegung soll sich vor allem an die ‚klassischen Autoren' des dialektischen Materialismus, an Marx und Engels und namentlich Lenin, anschließen » (12), während Stalins Äußerungen nicht dasselbe Gewicht zuerkannt wird. Dabei ist V. der Ansicht, daß man, um zu einem tieferen Verständnis des dialektischen Materialismus zu gelangen, sich nicht allzusehr auf den ‚jungen Marx' stützen darf (15).

Im ersten Teil gibt V. eine Darstellung der erkenntnistheoretischen Aussagen des dialektischen Materialismus, dabei geht er auch auf Meinungsverschiedenheiten in der Deutung ein und polemisiert ausführlich gegen die These von J. Hommes, daß Marx keine « unabhängige Natur als solche » (24) angenommen habe. Überall spürt man das Bestreben heraus, nicht an Formulierungen hängen zu bleiben, sondern zum eigentlichen Sinn vorzustoßen. Besonders hinzuweisen wäre auf das Aufzeigen von Unklarheiten in der Bestimmung der « Praxis als Kriterium der Wahrheit » und des empirischen Verständnisses der Abstraktion, wodurch das « Wesen » zu einem regelmäßig vorgefundenen, rein empirischen Merkmal wird (62). Am Schluß der Darstellung kommt V. zu dem Ergebnis, daß die Vertreter des dialektischen Materialismus trotz aller Betonung der Wissenschaftlichkeit sich

« nicht allzuviel Sorgen um eine pedantisch genaue Begründung ihrer Weltanschauung » (82) machen.

Der zweite Teil bringt eine Beurteilung der erkenntnistheoretischen Aussagen des dialektischen Materialismus. Obwohl das Buch sich « zunächst nur an Nichtmarxisten » (85) wendet, bemüht sich V. doch, seine Kritik auf mit dem dialektischen Materialismus gemeinsame Grundlagen aufzubauen, um so zu versuchen, auch mit dessen Anhängern in ein Gespräch zu kommen.

Das erste Kapitel übt eine « rein formale Kritik », da heute von den Vertretern des dialektischen Materialismus offen die Gültigkeit der formalen Logik anerkannt wird. Diese rein formale Kritik zeigt, daß die an eine Theorie zu stellende « Forderung der inneren Geschlossenheit und Widerspruchsfreiheit » (120) vom dialektischen Materialismus nicht erfüllt wird. Das hat zur Folge, « daß die Theorie als ganze nicht wahr sein kann » (121). Unter den aufgewiesenen formallogischen Widersprüchen seien besonders genannt : die Begriffsverwechslungen, mit denen man die Gleichsetzung von Materialismus und Realismus erreichen will (102) ; die stillschweigende Voraussetzung des Satzes vom zureichenden Grund bei der Begründung der Praxis als Wahrheitskriterium (107) und bei der Lehre von den Axiomen (112) ; die Folgewidrigkeiten bei der Lehre von den Ideologien (119 f.).

Im zweiten Kapitel unternimmt V. eine « inhaltliche, an der gegebenen Wirklichkeit sich ausrichtende Kritik » (121). Die ‚gemeinsame Grundlage' mit dem dialektischen Materialismus bildet dabei die « realistische Auffassung der Sinneserfahrung und der Naturgesetze » (123). Diese kann aber folgerichtig nur dann gewahrt werden, « wenn eine in gewissem, genau zu bestimmenden Sinn ‚apriorische' Verstandeseinsicht angenommen wird, in der die absolute Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit der 'Prinzipien', insbesondere des Prinzips vom zureichenden Grund, erfaßt wird » (123). In seinem Kampf gegen diese Auffassung verstrickt sich der dialektische Materialismus auch hier in Begriffsvermischungen (124) und Widersprüche (133).

Da die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus durch ihre Zurückführung aller Empfindung und allen Denkens auf die Materie als auf ihren letzten Grund zugleich auch Erkenntnisontologie ist (158), geht V. anschließend auch auf die « Ontologie der menschlichen Erkenntnis » ein. Das Ungenügen der Erklärungsweise des dialektischen Materialismus nachweisend zeigt V. positiv, daß die Annahme einer übermateriellen, geistigen Seele notwendig ist, um die menschliche Erkenntnis zu erklären, und daß diese Seele sich nicht aus der Materie entwickelt haben kann, sondern auf eine besondere Schöpfertat Gottes zurückzuführen ist. Der Wert der nach 1945 verstärkt einsetzenden Kontroverse zwischen dem dialektischen Materialismus und der Scholastik (insbesondere dem Thomismus) liegt darin, daß die gegenseitigen Standpunkte geklärt werden und der eine Partner durch Kritik und Antikritik dazu geführt wird, sich besser in das Denken des anderen einzufühlen. Daß der Verfasser hierzu einen wertvollen Beitrag geleistet hat, sieht man an der großen Beachtung, die seitens des dialektischen Materialismus dieser Arbeit erwiesen wurde (Vgl. Alfred Kosing : Die « gesunde Vernunft » des Jesuitenpaters Josef de Vries. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 7 [1959] 65-85).

D. Eickelschulte OP

Ogiermann, Helmut : Materialistische Dialektik. Ein Diskussionsbeitrag. (Sammlung Wissenschaft und Gegenwart.) – Verlag Anton Pustet, München-Salzburg-Köln 1958. 275 S.

In der geistesgeschichtlichen Auseinandersetzung der Gegenwart stand bisher « eine kritische Interpretation und philosophische Überwindung der materialistischen Dialektik im ganzen und grundsätzlich » (12) noch aus. Hier möchte O. einspringen und unter Zuhilfenahme dessen, « was an philosophischer Interpretation und Kritik bereits geleistet worden ist » (12), einen Beitrag zur Aufhellung ihrer logisch-ontologischen Struktur und deren Implikationen leisten.

Die Art seiner « thematischen Studie » ist in Form und Methode die eines « (vorläufigen) Diskussionsbeitrags », da die Vertreter der materialistischen Dialektik in manchen Punkten ihrer Theorie noch nicht zur vollen Klarheit durchgedrungen sind (265). Inhaltlich beschränkt sich die Kritik « auf die allgemeintheoretischen Fragen aus dem Problemkreis der Dialektik ..., näherhin auf solche, die von allgemein-ontologischem Interesse sind » (141). In seinem Streben um ein « adäquates Verständnis des Wesens materialistischer Dialektik » (13) unterzieht sich O. der schweren Aufgabe, das Anliegen der Vertreter der materialistischen Dialektik, wenn notwendig, « über das, was formell ausgesprochen wird, hinaus zu formulieren » (13). Das hat zur Folge, daß bewußt « zur Deutung und Erklärung des materialistischen Standpunktes alles herangezogen » wird, « was irgendwann und irgendwo bei Freund oder Feind auftaucht, wofern es nur der Sache zu dienen scheint » (137). Ob diese unterschiedslose Bewertung der Autoren allerdings dazu dienlich ist, den « Gesprächspartner » (d. h. den heutigen Marxisten oder Leninisten) « so zu verstehen, wie er sich verstanden wissen will » (13), ist fraglich. Ein endgültiges Urteil über einen solchen methodischen Ansatz ist erst nach Auswertung der Wirkung dieses Buches im Lager des dialektischen Materialismus möglich. Publizistische Auseinandersetzungen mit dieser Schrift sind meines Wissens von marxistischer Seite noch nicht erschienen.

Der erste Teil der Arbeit untersucht « Ansatzstellen für eine Kritik der materialistischen Dialektik ». Zuerst reißt O. kurz die Problematik auf, die sich daraus ergibt, daß sich materialistische Dialektik grundsätzlich als « Realdialektik » in dem Sinne versteht, daß sie Geistiges nicht als Realität ansieht (22). Daraus entsteht unmittelbar die Frage nach dem Verhältnis von Materialismus und Dialektik zueinander : « Liegt eine materialistische Weltkonzeption zugrunde und ergibt sich aus ihr die Realdialektik, oder geht diese in der Ordnung der Einsichtigkeit vorauf, so daß Materialismus ihr letzter und folgerichtiger Sinn wäre, Dialektik also materialistisch sein müsse ? » (23). Dann wendet sich O. den nicht-marxistischen Autoren zu, um die Ergebnisse ihres Bemühens um das Wesen der materialistischen Dialektik zu sichten. Was besonders auffällt, ist die kleine Zahl der nicht-thomistischen Autoren, die dieser Frage eigens nachgegangen sind : E. Troeltsch (Dialektik verträgt sich nur mit « Idealismus » [30]) ; S. Marck (Dialektik als « Beziehungs »-Denken [31]). Ausführlicher sind die « Darstellungen aus dem Lager der (im weitesten Sinne) thomistischen Philosophie » (33).

F. Grégoire neigt dazu, die Marxsche Dialektik « als ein heuristisches, induktiv legitimiertes, nur wegen seiner Allgemeinheit als philosophisch bezeichnetes Prinzip » (34) anzusehen. Zu einzelnen Fragen bei I. M. Bochenski und G. A. Wetter wird kritisch Stellung genommen, doch ist O. sich mit ihnen einig, daß erst das 4. dialektische Grundgesetz (Kampf der Gegensätze) den drei vorgeordneten den letzten, genauen Sinn gibt (45), nämlich den eines « materialistischen Monismus » (39 f.). Erfreulicherweise wird auch die französische Marxismusdiskussion ausführlich berücksichtigt. J.-Y. Calvez analysiert die Dialektik bei Marx als « Objektivierung », Vergegenständlichung des Menschen, « da dieser in der Natur sich ausdrückt und wiederfindet, ja zu sich selbst überhaupt erst findet durch und über sein Sich-auf-die-Natur-Beziehen » (53).

Wenn O. dann auch marxistische Autoren auf Ansatzstellen für eine Kritik überprüft, so ist 'marxistisch' hier in einem weiten Sinn zu nehmen, zählt er doch z. B. auch E. Bloch und K. Ajdukiewicz dazu. Es wird heute formell zugegeben (z. B. A. Schaff), daß die « Bedeutung von ‚Metaphysik' und ‚metaphysisch' mit der den nichtmarxistischen Philosophen geläufigen nicht übereinstimme » (60). Die aus dieser Einsicht folgende notwendige Auseinandersetzung mit der aristotelisch-thomistischen Theorie der Veränderung und des Werdens hat aber bis heute noch nicht zu deren kritischen Bewältigung geführt (63). Ein eindringliches Befragen der marxistischen Autoren macht deutlich, daß bis heute « von seiten des dialektischen Materialismus jede durchgreifende Analyse » des so grundlegenden Begriffs des dialektischen Widerspruchs fehlt (77). Ebenso ist das tatsächliche « Ganzheitsdenken » der marxistischen Dialektik theoretisch nicht bewältigt (100 ff.), wenn man von der teleologischen Argumentation bei E. Bloch absieht (102 f.). Innerhalb des Fragenkomplexes der Seinsstufen zeigt sich besonders bei der Bestimmung des Verhältnisses von Materie und Bewußtsein, daß dieses Gebiet auch für die Marxisten selbst sehr unwegsam ist.

Das Ergebnis seiner eindringlichen Befragung der Autoren nach dem Wesen der materialistischen Dialektik faßt O. dann in folgende Definition zusammen : « Materialistische Dialektik ist das in 'Widerspruchs'-Einheit gegensätzlicher Momente gründende, vielleicht ganzheitlich-teleologisch bestimmte, innere ontologische Prinzip der in qualitativ aufsteigender Werdebewegung begriffenen Materie » (132).

Im zweiten Teil geht O. zur thematischen Kritik über. Als erstes wird gezeigt, daß das Bild, das sich der dialektische Materialismus, aber auch Marx selbst (152), vom Sinn und Wesen des Idealismus gemacht hat, falsch ist (142-56). Als wohltuend empfindet man hierbei die große Vertrautheit des Verfassers mit der Hegelschen Philosophie. Dann wird die Widersprüchlichkeit einer Realdialektik gezeigt, « die nicht vom Geistigen her entworfen wird » (157), die darin gründet, daß Dialektik notwendig mit Negativität verbunden ist. O. weist überzeugend nach, daß Negativität im Realen sich letztlich immer in ein 'ens rationis' auflöst (160).

Die entscheidende Kritik an der materialistischen Dialektik erfolgt bei der Analyse ihrer ontologischen Implikationen (171). Bei den marxistischen Autoren liegt keine Klarheit über das Wesen des dialektischen Wider-

spruchs vor. Das was sie vorbringen, trägt nichts zur Klärung des Problems ‚Gegensatz - Widerspruch' bei (177). Man kann aus ihnen nur so viel entnehmen, daß dem Begriff der Relation, der Beziehung, eine entscheidende Bedeutung zukommt, aber gerade hierüber findet man nichts als nur sehr vage Andeutungen (184 f.). O. arbeitet nun an ihrer Stelle selbst heraus, daß bei der Voraussetzung eines Seinsmonismus Realdialektik konzipiert werden kann, wenn man als Strukturprinzip des Widerspruchsdenkens einen relativen Gegensatz annimmt (198).

Gegen diesen Seinsmonismus als Voraussetzung einer Realdialektik geht nun O. vor, indem er zeigt, daß es gegen das Kausalprinzip verstößt, wenn etwas Höheres aus Niederem kausal entspringen soll (222 f.). Denn das würde voraussetzen, daß der « Urstoff » in seinem innersten Wesen « Geistpotenz » sei, was aber ontologische Widersinnigkeit ergäbe (245). Letztlich scheitert die materialistische Dialektik hier bei der Frage der Seinsstufen, da sie von einem Seinsmonismus her nicht genügend erklärt werden können (257).

Bezüglich der eingangs formulierten Frage nach dem Verhältnis von Materialismus und Dialektik gelangt O. entgegen der Auffassung von J. Hommes zu der Ansicht, daß der Materialismus bei der Entstehung der materialistischen Dialektik das Primäre gewesen sei, seine Verknüpfung mit der Dialektik dagegen nur eine « Erschleichung » darstelle (257).

Neben ihrem Hauptanliegen, der Herausarbeitung des inneren Wesens der materialistischen Dialektik, zeitigte die Untersuchung von O. noch viele weitere Einzelergebnisse, auf die wegen ihrer Fülle hier nicht eingegangen werden kann. Es sei nur auf die Beurteilung des Verhältnisses von Marx zu Engels bzw. zum heutigen dialektischen Materialismus hingewiesen (137 f., 141, 161, u. a.). Ebenso erfreulich ist das ausführliche Eingehen auf G. Klaus (Jesuiten-Gott-Materie). D. Eickelschulte OP

Wetter, Gustav A., SJ. : Philosophie und Naturwissenschaft in der Sowjetunion. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie, 67.) – Rowohlt, Hamburg 1958. 195 S.

Der Verfasser, bekannt durch seine umfassende Kenntnis der sowjetischen Gegenwartsliteratur, will hier einem breiten Leserkreis die Möglichkeit bieten, sich selbst über die « in der sowjetischen Literatur oft anzutreffende Behauptung, die moderne Naturwissenschaft liefere eine ‚glänzende Bestätigung' für die Richtigkeit des dialektischen Materialismus » (7), ein Urteil zu bilden. Und dazu ist dieses kleine Bändchen, das eine Sonderbearbeitung des 5. Kapitels von Teil II seines Werkes « Der dialektische Materialismus » darstellt, hervorragend geeignet. In der Einleitung zeigt W., sich eng an die Texte der marxistischen Klassiker haltend, das Selbstverständnis des dialektischen Materialismus über das Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie auf : Der dialektische Materialismus ist die « 'Verallgemeinerung' der durch die Wissenschaften erarbeiteten Erkenntnisse », andererseits durchdringt er die Naturwissenschaften als « Methodologie » (65). Eine Zusammenstellung wichtiger Texte von Marx bis Stalin über dieses Thema erleichtert es dem Leser, sich mit dem Denken des dialektischen Materialismus vertraut zu machen.

In knapper und klarer Sprache gibt W. dann einen Überblick über die Gebiete der modernen Naturwissenschaft, die besonders häufig als Bestätigung des dialektischen Materialismus herangezogen werden. Er schildert jeweils kurz die herrschende Meinung, die bestehenden Kontroversen, die Ausdeutung als Bestätigung des dialektischen Materialismus und überprüft kritisch diesen Anspruch. Zuerst geht es um die Deutung der von der modernen Physik aufgewiesenen Phänomene bzw. um die Deutung physikalischer Hypothesen (Quantenphysik, Relativitätstheorie, Masse und Energie). Hier zeigt W. schlüssig, daß das, was von den Sowjetwissenschaftlern vorgebracht wird, höchstens die Vereinbarkeit mit dem dialektischen Materialismus aufweist, nicht aber als Bestätigung von ihm angesehen werden kann.

Bei den Fragen der Kosmogonie erweist es sich, daß in der Praxis der Anspruch des dialektischen Materialismus gegenüber den Naturwissenschaften über den in der Theorie weit hinausgeht : « Er (der dialektische Materialismus) beansprucht eine Führungsrolle der Wissenschaft gegenüber auch als Wirklichkeitsaussage, deren Thesen bereits fix und fertig vorliegen, ehe die Wissenschaften zu entsprechenden Erkenntnissen vordringen können » (65). Ganz ähnlich ist die Situation bei den Fragen des Lebens (Entstehung, Vererbung). Bei der Beurteilung der Theorien dient die Verträglichkeit mit den Lehren des dialektischen Materialismus als oberstes Kriterium.

In der Psychologie erkennt die sowjetische Wissenschaft klar den wesentlichen Unterschied zwischen Psychischem und Physiologischem (96), doch gelingt es ihr nicht, eindeutig darzutun, daß sie auch bei einer Schärfung der Fragestellung die von ihr eingenommene Mittelstellung zwischen Mechanismus und Vitalismus halten kann (110). D. Eickelschulte OP

Wetter, Gustav A., SJ : Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. Zur Theorie von A. I. Oparin. (Forum politischer Bildung, 5/6.) – Verlag Anton Pustet, München-Salzburg-Köln 1958. 71 S.

A. I. Oparins Theorie über die Entstehung des Lebens auf der Erde hat weit über die Grenzen der Sowjetunion hinaus Beachtung gefunden. W. hat sich hier die Aufgabe gestellt, den Anspruch des dialektischen Materialismus zu überprüfen, « daß diese Theorie die Richtigkeit seiner Lehre erweise, nach der die Welt ihrer Natur nach materiell sei und ihre mannigfaltigen Erscheinungen sich ohne ideelle Faktoren und geistige Prinzipien erklären lassen » (7). Dabei geht es ihm nicht um « biochemische Facherörterungen » (63), sondern um eine kritische Würdigung der tragenden Grundideen vom philosophischen und methodologischen Standpunkt aus (7).

W. erkennt an, daß bei Oparin « das Problem der Entstehung des Lebens in seiner ganzen Schärfe mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit gestellt ist » (17). Die knappe, übersichtliche Darstellung der Theorie Oparins und der innersowjetischen Kontroversen über das Problem des Lebens macht das eigentlich Wertvolle dieser Schrift aus, da hier dem Leser ein Material in die Hände gegeben wird, das ihm sonst nur schwer zugäng-

lich ist. Nach Oparin hatte die Materie drei Etappen auf ihrem Entwicklungsgang zum Leben zu durchlaufen : « Die erste Etappe führte zur Entstehung von organischen Stoffen in Form von Kohlenwasserstoffen und seinen einfachsten Derivaten. Die zweite umfaßte den weiteren Weg bis zur Entstehung von eiweißähnlichen Polypeptiden ... Die dritte Etappe soll schließlich aufzeigen, wie es zur Entstehung von übermolekularen Systemen, die mit der Befähigung zum Stoffwechsel ausgestattet sind, kam, d. h. zur Entstehung von primären Organismen » (18). Dabei sind nach Oparin bei der ersten Etappe nur noch Einzelfragen zu klären (20), bei der zweiten steht die « große Linie » und die « Wegrichtung » der Forschung fest (25), während bei der dritten noch « nicht einmal die Fragestellung hinreichend geklärt ist » (25).

Die ganze innersowjetische Diskussion dreht sich hauptsächlich um die Frage : «Tritt das Leben erst bei übermolekularen Eiweißstrukturen auf » (38).

Allen sowjetischen Autoren ist die Auffassung gemeinsam, daß es « auf einer bestimmten Entwicklungsstufe der Materie durch einen dialektischen ‚Sprung' mit Notwendigkeit zum Auftreten des Lebens kam » (53). W. ist der Meinung, daß die Sowjetwissenschaftler hier vor einem Dilemma stehen, das ihnen nur die Wahl läßt zwischen einem « stillschweigenden Rückzug auf mechanistische Positionen » (54) und einer « Flucht ins Irrationale » (54), indem sie entweder versuchen, eine Kontinuität zwischen dem anorganischen und dem biologischen Bereich herzustellen, oder aus « dem bloßen ‚Widerspruch', aus der reinen Negation den Übergang von einer Bestimmtheit zu einer anderen » (55) herzuleiten.

Das persönliche Eigentum Oparins ist dagegen seine Koazervattheorie mit ihrer « Vorverlegung der natürlichen Zuchtwahl » (53). Für W. versagt diese Theorie entscheidend bei der Frage der Vererbung (68), da die Fähigkeit zur Vererbung nicht das Resultat, sondern die notwendige Voraussetzung für das Wirken der Zuchtwahl ist.

Die Bedeutung und den Wert dieser kleinen Schrift mag man vielleicht daran erkennen, daß sie schon kurz nach ihrem Erscheinen eine lange, polemische Rezension in der marxistischen « Deutschen Zeitschrift für Philosophie » 7 (1959) 173-179 erhalten hat. D. Eickelschulte OP

Vagovič, Stefano : Etica Comunista. – Universitá Gregoriana, Roma 1959. xii-180 p.

Innerhalb der kommunistischen Ideologie hat die Bearbeitung ethischer Probleme in unseren Tagen ein beachtenswertes Ausmaß erfahren ; die *wissenschaftliche* Behandlung dieser Fragen steckt jedoch immer noch in den Kinderschuhen. Die Begründer des dialektischen Materialismus, Marx und Engels, haben keine « Ethik » hinterlassen. Über eine zerstörende Kritik der traditionellen Moral mit ihren ewigen, allgemein gültigen und unveränderlichen Normen sind sie nicht hinausgekommen, ebenso nicht über die Annahme, daß Ethik und Moral geschichtlich gewordene Gebilde seien, die von den verschiedenen aufeinanderfolgenden Klassen im Laufe der Geschichte erstellt worden sind. Die kommunistische Moral besteht eben im Aufbau des Kommunismus selbst, wie Lenin 1920 sagte.

Jetzt, ein Vierteljahrhundert später, bemerkt man, daß « die Partei tiefgreifende ideologische Arbeit vorzunehmen habe, die den aktuellen Problemen Rechnung tragen » (VIII). Bei dieser ideologischen Umgruppierung steht die Ethik mit an erster Stelle, obwohl bis heute noch kein geschlossener Traktat vorliegt. So versucht nun – eigentümlicherweise – eine Arbeit, die an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom herausgekommen ist, diese äußerst wichtige Aufgabe in Angriff zu nehmen. Und zwar geht der Verfasser Stefano Vagovič nicht als Scholastiker vor, sondern er versucht, « aus dem Geiste der zeitgenössischen russischen Autoren und mit ihrer eigenen Methode » (XI) die Fragen zu lösen, die gestellt sind. – Ein Vorgehen, das Beachtung verdient, weil es als das einzig mögliche und richtige erscheint.

Bei der Materialanalyse in den ersten beiden Abschnitten (« Der Begriff der kommunistischen Ethik » und « Der Inhalt der kommunistischen Ethik ») enthält V. sich bewußt einer eigenen Stellungnahme. Diese spart er sich für den dritten Teil auf, in dem er die kommunistische Ethik mit der traditionellen konfrontiert und ihre inneren Widersprüche herausschält, in dem er aber auch aufzeigt, daß die positiven Elemente, das « allgemein Menschliche », das auch in der östlichen Ethik durchscheint, mit der traditionell-christlichen Position übereinkommt.

Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß die kommunistische Ethik zwar für sich in Anspruch nimmt, ideal zu sein ; aber gerade hier sieht V. den ersten wunden Punkt. Denn wenn die Ethik die Praxis durchdringen soll, diese aber in der tatsächlichen Sowjet-Union keineswegs ideal aussieht, dann stimmt etwas nicht. Ein Hinweis auf Boris Pasternaks « Dr. Schiwago » unterstreicht diese Tatsache. Die vielverkündete Völkerfreundschaft, die Gleichheit der Nationen sieht in Wirklichkeit alles weniger als ideal aus. Man wird natürlich einwenden, daß ein solcher Hinweis auf die Divergenz von Theorie und Praxis über die innere Einheit und Richtigkeit der Theorie als solche nichts aussagen kann. Dieses Argument bringt man ja auch (leider oft nicht zu unrecht !) zur Kritik der christlichen Moral vor. V. begnügt sich aber nicht damit, sondern er zeigt auch die *inneren* Fehlkonstruktionen und Widersprüche der kommunistischen Ethik auf : die Willensfreiheit wird gefährdet ; das Problem der Glückseligkeit ist nicht gelöst ; die Unveränderlichkeit des Moralgesetzes wird durch die geschichtliche Evolutionstheorie zerstört ; es gibt kein absolutes moralisches Gut und Böse.

Diese Tatsachen führen dann im Konkreten zu den Folgerungen, daß der « Parteigeist » die Handlungsnorm aufstellt (Subjektivismus), daß die Person dem Kollektiv weichen muß, daß die eigene Arbeit ihren Wert erst vom subjektiven Verhalten empfängt u. a. m.

Die Kommunisten haben es sich eine enorme Anstrengung kosten lassen, eine Moral aufzurichten. Aber es ist ihnen nicht gelungen, die Probleme in befriedigender Weise zu lösen. Aufgrund authentischen Dokumentenmaterials kommt V. zu dieser Antwort.

F. M. Schmölz OP

Ethik – Gesellschafts- und Staatslehre

De Finance, Josephus, SJ. : Ethica Generalis. – Universitas Gregoriana, Romae 1959. 336 p.

Ein neues Moralhandbuch für Theologiestudierende, noch dazu in der alten scholastischen Thesenform und im herkömmlichen Aufbau von Begriffserklärung, Geschichte, ontologischer Fundierung, objektivem und subjektivem Aufbau der Ethik und ihrem Verhältnis zur Glückseligkeit ? – Eine solche Frage würde nicht das Wesentliche der vorliegenden Allgemeinen Ethik treffen, denn J. de Finance, Professor an der Päpstlichen Universität Gregoriana, Rom, hat sich mit dem neuen, durchaus ernstzunehmenden Problem, wie die Wertphilosophie es aufgeworfen hat, auseinandergesetzt. Und diese seine Bemühung hebt *sein* Handbuch aus der Vielzahl der (Moral-) Handbücher heraus und sichert ihm die berechtigte Beachtung.

Zunächst galt es, sich einen Ausgangspunkt, eine Basis zu verschaffen, von der aus die Schwierigkeit in Angriff genommen werden konnte. Die Legitimation für eine *natürliche* Ethik mußte erbracht werden. Auf die inzwischen schon von vielen anderen Autoren angenommene Unterscheidung von *natura pura* und *natura absoluta* zurückgreifend, die J. Fuchs (Lex Naturae, 1955) vorgelegt hat, gelingt es de Finance, diesen Grund zu legen. So kann er, da die Gegebenheiten des moralischen Bewußtseins in der alten bekannten Form stehen geblieben sind (23-29), die Analyse des Wertbegriffes vornehmen. Die natürliche Brücke zur Bewältigung dieser Aufgabe bildet der « finis »-Begriff. Indem de Finance diesen vom zweifachen Gesichtspunkt des « perfectivum » und des « perfectum » aus beleuchtet, ergibt sich für ihn die Folgerung, daß das *bonum* sich als *finis* darstellt, weil es den *valor* voraussetzt, daß es sich dem Subjekt als *perfectivum* darbietet, weil es zuerst *aliquam perfectionem* besitzt (31).

Dabei muß der Autor natürlich (noch auf derselben Seite) auf den Unterschied zur modernen Wertphilosophie aufmerksam machen. Die alte Metaphysik habe das *bonum* nie vernachlässigt. Die Wertphilosophie jedoch reißt demgegenüber noch ein « Wertreich » auf. Daß es sich bei diesem Wertreich um ein « objektives » handle, hat de Finance einige Seiten später bemerkt. Und hier kommt erst der grundlegende Unterschied zwischen der traditionellen Philosophie und der Wertphilosophie zum Vorschein. Jene setzt den subjektiven Dynamismus voraus, dem das Objekt entspricht. Diese stattet den objektiven Wert mit einem selbständigen Dynamismus aus, der dem subjektiven Dynamismus entspricht und ihn anspricht (33 f.).

Diese grundsätzliche Frage wird für den moralischen Bereich relevant, wenn es sich um spezifisch ethische Werte handelt, deren objektive Existenz nur von wenigen geleugnet werde. Bei weitem die meisten Philosophen erkennen ihn an. Und hier nun läßt de Finance die oben erwähnte Unterscheidung von Philosophie und Wertphilosophie zurück, wendet sie nicht an zur Unterscheidung von Ethik und Wertethik und führt die Frage eingleisig weiter im Sinne der traditionellen Ethik, wo sie untrennbar mit dem « Aktproblem » verwoben ist. (Vgl. S. 40, Nr. 5 ; 44, Nr. 32, 1 u. a.) Dieses

« Aktproblem » wird aber von den modernen Wertethikern bewußt zurückgestellt (etwa von Nikolai Hartmann in seiner « Ethik », Berlin 1949, Vorwort, V). Das ist auch der Grund, warum die Ethica Generalis von J. de Finance keine eigentliche Auseinandersetzung mit der modernen Wertethik geworden ist, wie man vielleicht beim bloßen Überlesen des Inhaltsverzeichnisses anzunehmen geneigt wäre.

Das sollte sie aber wohl auch nicht. Sie ist ja als Handbuch für den Theologen gedacht, der in behutsamer Weise mit der Problematik der Ethik vertraut gemacht wird, wenn de Finance nacheinander Positivismus, Eudaimonismus, Altruismus, Evolutionismus, Individualismus, Existenzialismus und Kants Formalismus überwindet.

Es darf noch bemerkt werden, daß dem Studierenden die drucktechnische Darbietung des Werkes sehr zustatten kommen wird. Die traditionelle Thesenform hat viel für sich, besonders wenn sie in so übersichtlicher Weise präsentiert und jeweils durch besondere Typen im Satz hervorgehoben wird. Ein weiterer Vorteil besteht darin, daß der unmittelbare Gedankenfortschritt am Großdruck mühelos erkennbar ist, während Voraussetzungen zum Verständnis, Erklärungen und Exkursionen im Kleindruck dazwischengeschoben sind.

Alle diese Vorzüge werden dem Autor den Dank und die Anerkennung einbringen, die ihm gebühren. F. M. Schmölz OP

Berg, Ludwig : Sozialethik. (Handbuch der Moraltheologie, Band 9.) – Max Hueber Verlag, München 1959. xii-249 S.

Wenn vor einigen Jahren der Herausgeber dieser Schriftenreihe, Professor Marcel Reding, versucht hat, die katholische Moral*theologie* philosophisch « grundzulegen », so geht jetzt Ludwig Berg den umgekehrten Weg : er will eine allgemeine Sozialethik (SE) « aus dem Geist der spekulativen Theologie » entwickeln. Dieses Vorhaben ist durch einen besonderen Akzent charakterisiert. Nach Bergs Ansicht ist nämlich der Sinn des spekulativen Denkens nicht, Standpunkte anzuzeigen, sondern die Inhalte der Sozialethik aus der « Meditation des Sozialen » zu gewinnen. Wer aber – so wird man fragen – wird denn sonst noch « Standpunkte anzeigen » können, wenn nicht das spekulative Denken ?

Von dieser eigenartigen Voraussetzung aus ergab sich für das vorliegende Buch folgende Dreigliederung : der erste Teil sieht das Objekt « im Lichte der Intuition » als Bedingung für eine Metaphysik des Sozialen, die im zweiten Teil « wissenschaftlich begründet » wird, um das Objekt im dritten Teil der Betrachtung « im Lichte der Weisheit » zur Verfügung zu stellen. Dieser dritte Teil wird eingangs dem Leser besonders empfohlen, « um das Eigene dieser Arbeit zu erfassen. Sie ist nicht aktuell, wenn man darunter das bloße Bescheidgeben über das Gängige versteht ; sie putzt sich nicht mit sozialpolitischen Aperçus auf, sie trägt nicht einfach Thesen vor, sondern lädt zur Meditation ein » (VI). Was aber soll eine Sozialethik, wenn sie nicht « über das Gängige Bescheid geben » will ? Ist sie nicht von ihrem Wesen her auf die Praxis gerichtet ? Die Aufforderung zur Meditation – ansonsten

sicher eines der wichtigsten Anliegen unserer Zeit – kann doch nicht das Ziel dieser Wissenschaft sein ?

Bergs Konzeption von einer wissenschaftlichen Ethik weiß um diese Problemstellung, weiß, daß es Hauptaufgabe der Ethik ist, das « Richtmaß für das geistige Handeln herauszustellen. Ethik wird zum Wissen, das zur Praxis führt » (4). Das gilt aber auch für die Sozialethik, die das soziale Tun, das innerlich und öffentlich zugleich ist, zum Gegenstand hat (5).

Mit diesem Tun kann man sich nun, gemäß der Struktur des menschlichen Geistes, in dreifacher Weise beschäftigen : vermittels der Intuition, der Wissenschaft und der Weisheit. Das sind aber Arbeitsvorgänge, die alle drei in die Theorie münden, in das begriffliche Abbilden des Seienden. Daß dies dem Autor gelungen ist, wird niemand bestreiten können.

Berg untersucht bei der wissenschaftlichen Begründung der Sozialethik zunächst deren Objekt, analysiert dann die Begriffe « sozial » und « Sozialethik » und bemüht sich um die Herausarbeitung verschiedener Prinzipien, die das Menschsein als solches betreffen. Erst jetzt kann er sich dem Subjekt der Sozialethik zuwenden : der menschlichen Person, mit ihren Neigungen und ihrer Sozialnatur. Analog zum ersten Abschnitt beschließt er den zweiten mit den Sozial*prinzipien* und den sozialen Tugenden.

Der dritte Teil, in dem Berg die Sozialethik in das gesamte Gefüge der Moraltheologie einbettet und auf Gott zurückführt, enthält sicher viele Dinge, die zwar alle richtig sind, aber doch nur in sehr mittelbarem Zusammenhang mit der Sozialethik stehen ; er enthält einen beinahe vollständigen Abriß der *Theologie*. Der Beweis, daß die Sozialethik als dynamische Wirkung von Gottes Vorsehung und Weltherrschaft zu sehen sei, wäre ohne Zweifel auch auf einem kürzeren Weg zu führen gewesen. Doch wird man für diesen Umweg eine Erklärung finden müssen in der bereits angedeuteten Absicht des Autors, zur Meditation einladen zu wollen.

Ist aber damit die Aufgabe einer Sozialethik erfüllt ? Ist sie – als Ethik – nicht eine Normwissenschaft und müßte sie als solche nicht den « Rückweg in die Praxis » finden ? F. M. Schmölz OP

Karrenberg, Friedrich : Gestalt und Kritik des Westens. Beiträge zur christlichen Sozialethik heute. – Kreuzverlag, Stuttgart 1959. 249 S.

Es geht in diesem Buch nicht in erster Linie um eine Strukturanalyse der Gegenwart, wie der Titel vielleicht nahelegen möchte. Der einschränkende Untertitel macht deutlich, daß es sich vielmehr um die Frage handelt, was vom Grund des christlichen Ethos an Hilfe angesichts der oft schwierigen Aufgabe der Gestaltung der gesellschaftlichen Ordnung möglich ist.

Diese Gestaltung versucht nun der Verfasser in fünf Stufen zu entwickeln. Zunächst werden Grund und Ziel der christlichen Sozialethik entwickelt ; K. bemüht sich um eine Grundlegung, von der aus er Stellung beziehen kann zu einigen heute heftig umstrittenen Gegenständen des politischen und gesellschaftlichen Lebens. Der Standpunkt, sich « möglichst von allem fernzuhalten », ist heute nicht mehr möglich ; die « Eigengesetzlichkeit » des sozialen und politischen Lebens entspricht nicht der Wahrheit,

wie der Verfasser im zweiten Abschnitt aufweist. Warum der heute wieder lebhaft diskutierte « Kritiker der Gestalt des Westens » Marx nicht weiterhelfen kann, begründet K. im dritten Abschnitt, um im vierten und fünften Teil Neoliberalismus und Neosozialismus auf der einen Seite der christlichen Sozialethik auf der anderen Seite gegenüberzustellen.

Diesen umfangreichen Aufgabenbereich zu bewältigen wird dem Verfasser dadurch erschwert, daß das evangelische Denken keine geschlossene Gesellschaftskonzeption besitzt. Er muß also zuerst einen Grund legen. Das versucht er, indem er Schrift, Dekalog, die Tugenden, die Bergpredigt – kurz : die Nachfolge – heranzieht und auf ihre sozialethische Relevanz untersucht. Das Problem, wie sich der « Einzelne » und die « Gruppe » zueinander verhalten sollen, wird bereits – und vor allem – aktuell, wenn es um die ethische Frage geht, die die Politik stellt. Und hier bleibt K., der seinerseits der politischen Ethik den Vorwurf macht, daß sie vor lauter « prinzipiellen Bedenken » nicht vom Fleck komme, in der bekannten protestantischen Alternative stecken : « Es ist oft schwer festzustellen, wo die Entscheidung liegt, im Theologischen oder im Politischen » (46).

Das Problem der Demokratie sieht er offenbar in der Frage des Gleichgewichtes der Stimmen (47). Zwei extreme Fehler werfen es auf : die Vergewaltigung von Minderheiten durch die Tyrannei einer törichten und berauschten Majorität. Und das Gegenteil : eine Tyrannis berauschter Minderheiten. Eine Lösung dieser Schwierigkeit deutet er in der Forderung einer gediegenen staatsbürgerlichen Schulung für das Volk an, « die es zur Urteilsbildung einigermaßen qualifiziert » (47).

Bei der vom Thema geforderten Analyse des Begriffes vom « christlichen Abendland » (eben « des Westens ! ») gibt K. zwar zu, daß die Idee nicht gerade « aus der Luft gegriffen » ist, gibt aber gleichzeitig zu bedenken, daß der christliche Einfluß in der Realität der « Welt des Westens » so verwässert sei, daß man den Begriff am besten ganz beiseiteließe. Dies vor allem im Gegensatz zu einigen katholischen Denkern (Joh. Messner wird genannt, 79). Selbst mit dem « christlichen Mittelalter » sei, gemessen an dem, was die Schrift fordert, nicht viel « Staat zu machen ». « Es hat ja doch kaum jemals eine christliche Stadt oder einen christlichen Staat gegeben. Wie sollte das bei einem ganzen Kontinent der Fall sein, erst recht heute ! » (79). Hier sieht K. nicht nur zu pessimistisch, sondern er unterschiebt dem Begriff « christliches Abendland » zu viel. Wenn in einem Staat wenigstens das mit Willen angestrebte « Programm » den christlichen Lehren entspricht, scheint uns, darf man ihn als « christlich » bezeichnen. Daß es in der existenziellen Ordnung dann immer noch Mängel gibt, muß in Rechnung gestellt werden. Einen nur aus Heiligen bestehenden – « christlichen » – Staat gibt es freilich nicht.

Nachdem K. einige Hauptmerkmale des Westens (Freiheit, sozialer Rechtsstaat usw.) hervorgehoben hat, läßt er die « Kritik » zu Worte kommen, so wie sie etwa von Emil Fuchs (Christliche und marxistische Ethik, 1956) oder Joh. Hamel (Verkündigung des Evangeliums in der marxistischen Welt, 1956) und Jos. Hromadka (Evangelium für Atheisten, 1958) geübt worden ist. Der eigentliche « Kritiker » ist aber Marx, dessen Kritik

sowohl im Bereich der Philosophie als auch der Ökonomie ansetzte und auch « ankam » (138). Diese Dinge sind bekannt. Bemerkenswert ist die Feststellung K.'s, daß Marx seinen Erfolg zum nicht unwesentlichen Teil der *Form* seiner Kritik verdankt, nämlich seinem schriftstellerischen Können, seinen genialen Formulierungen, durch die er « die Lacher auf seine Seite » brachte (141). Die Ansicht Voegelins, Marx sei ein intellektueller Schwindler gewesen, weist K. als zu scharf zurück, wenn er dann auch zugibt, daß er nicht von einem « höchst gewissenhaften Wissenschaftler Marx » sprechen könne (142, 11).

Es ist wichtig, mit dem Autor zu erkennen, daß die Ablehnung des Christentums bei Marx nicht auf das gesellschaftliche Versagen zurückzuführen ist. Ihm ging es ja um etwas ganz anderes : « Die Ordnung, das Ganze, das System muß anders werden ... » (142). Daher sind auch die « profetischen » Zukunftskonzeptionen der neuen Gesellschaft bei Marx zu erklären, die vorübergehende Zwei- (bzw. Drei-)teilung der Klassen, die klassenlose Gesellschaft, der Internationalismus u. a., eine « verweltlichte Form des Reich-Gottes-Gedankens » (146).

Jetzt, nach hundert Jahren, ist diese Theorie allerdings in das Stadium einer « Glaubenskrise » eingetreten, unzählige Dinge sind « gefährlich falsch gesehen » worden. Der Revisionismus ist kein Zufall. Viele Sozialisten kommen – wie Jeanne Hersch sagt – ohne Marx aus (159). Der Versuch von Walter Dirks, den « Vulgärmarxismus » durch ein « Zurück zu Marx » zu korrigieren, wird von K. mit Recht in Zweifel gezogen (161).

Aus dem Gesamtkomplex, mit dem sich das vorliegende Werk (und die christliche Sozialethik) befaßt, haben wir nur diese eine Frage herausgehoben. Aber an diesem Beispiel mag klar werden, daß K. mit großer Sachkenntnis und mit Verantwortung geschrieben hat. Ein hochaktuelles Buch, das man mit Gewinn lesen wird ! Auch wenn es viele Fragen nicht beantworten kann, an denen noch weiter zu arbeiten ist. Der Verfasser meint selbst : « Patentlösungen hat keiner in der Hand, auch nicht auf dem Gebiet der politischen Ethik » (243).

F. M. Schmölz OP

Brüls-Budde : Gestalten der Vergangenheit, Wegbereiter der Zukunft Lebensbilder christlich-sozialer Persönlichkeiten. – Ludgerus-Verlag, Essen 1959. 52 S.

Ein instruktives Heftchen, das die Lebensbilder von sechzehn Persönlichkeiten aus dem vergangenen und diesem Jahrhundert zeichnet, die im sozialen und politischen Raum gewirkt haben. Einem ganzseitigen Bild folgt jeweils die kurze, lexikonartige Beschreibung, die auf einer knappen Seite Werdegang und Tätigkeit der Gestalt umreißt. Es ist nur nicht ersichtlich, nach welchem Gesichtspunkt die Auswahl erfolgte, warum etwa Männer wie Mallinckrodt und Windthorst, oder – aus jüngster Zeit – P. Ruppert Mayer nicht in die illustre Reihe aufgenommen worden sind.

F. M. Schmölz OP

Weber, Wilhelm : Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus. Höhepunkt und Abschluß der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina SJ (1535-1600). (Schriften des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der westfälischen Wilhelms-Universität Münster, hrsg. v. Joseph Höffner, Bd. 7.) – Aschendorff, Münster 1959. 218 S.

Hat es heute noch einen Sinn, sich mit den Wortstreitereien der spanischen Spätscholastik zu befassen ? Diese Frage – würde sie so gestellt – entspränge einem Vorurteil, das der Verfasser in der Einleitung widerlegt. Er ist mit Recht der Meinung, daß sich heute eine Neubildung des Naturrechtes nicht an Hugo Grotius anschließen kann, sondern auf der großen Tradition aufbauen muß. Mancherlei Ansatzpunkte sind bereits erkennbar – nicht nur an den Ordenshochschulen der Dominikaner und Jesuiten in Spanien. Einen der großen Vorläufer, den spanischen Jesuiten Ludwig Molina (1535-1600) in seiner wirtschaftsethischen Bedeutung hervorzuheben, hat sich Wilhelm Weber in dem vorliegenden Buch zur Aufgabe gemacht. Weil aber Molinas Wirtschaftsethik selbst « in vielen Dingen entweder gar nicht oder doch nicht wesentlich über die Lehren der Vorzeit hinausgeht » (8), konzentriert sich die Untersuchung mehr auf die Person, als auf die Lehre Molinas. Wenn man diese Bemerkung aus der Einleitung berücksichtigt, wird man nicht mit übertriebenen Erwartungen an das Buch herangehen.

Dem allgemeinen Niedergang der Spätscholastik ist auch eine positive Leistung entsprossen : die Handhabung der induktiv-empirischen und historisch-kritischen Methode, die von Franz von Vitoria erstmalig beherrscht und angewandt worden ist, sich dann aber über die Dominikanerschule hinaus ausbreitete und von anderen Theologen – Augustinern und Jesuiten – übernommen wurde.

Neben dieser Art von « neuer Philosophie » entsteht auch eine neue, die « Jesuiten »-Moral mit all ihren Schattenseiten, aber auch mit der positiven Wertung der Welt, der Betonung der Freiheit, dem Optimismus hinsichtlich der natürlichen sittlichen Fähigkeiten des Menschen, der allgemeinen Tendenz des Wohlwollens (die ihr den Vorwurf der « laxen » Moral eingetragen hat). Vor diesem Hintergrund wickelt nun W. seine Untersuchung ab. In einem ersten Teil werden die parallel laufenden philosophischen Lehren Suarez' und Molinas' behandelt. Hier erfährt man natürlich nichts Neues ; die alten Differenzen zwischen der Dominikaner- und der Jesuitenschule sind bekannt. Dann wendet sich Weber in einem zweiten und umfangreicheren Teil der Wirtschaftsethik im einzelnen, eben dem eigentlichen Thema, zu : der Eigentumslehre, die ihre besondere Problematik durch die starke Hervorhebung des freien Willens bei der rechtlichen Begründung der Eigentumsordnung erhält ; der Lehre vom Handel und vom gerechten Preis, die auf eine möglichst weitgehende Marktfreiheit hinausläuft und in der Lehre vom gerechten Lohn ihr Gegenstück findet ; der Zinslehre, die den Titel des « lucrum cessans » besonderer Beachtung empfiehlt ; dem Rentenkauf, dem Geld- und Wechselwesen und schließlich der Steuerlehre.

Bei alledem ist es W. gelungen, die Zusammenhänge zwischen Metaphysik und Ethik, zwischen spekulativer Grundhaltung und Lösung der praktischen Fragen in den betreffenden Schulrichtungen klar zu erkennen

und zu durchleuchten. Es ist wirklich der Nachweis erbracht worden, daß Recht und Sittlichkeit einerseits, Wirtschaft und Wirtschaftlichkeit andererseits nicht einander ausschließen, sondern sich in hohem Maße bedingen und in der Lehre Molinas – « des liberalsten unter den Wirtschaftsethikern der Spätscholastik » (205) – zum Durchschein kommen. F. M. SCHMÖLZ OP

Voegelin, Eric : Wissenschaft, Politik und Gnosis. – Kösel, München 1959. 93 S.

« Die verworrene Lage der Wissenschaft und in deren Konsequenz die Unmöglichkeit, die politischen Ereignisse adäquat zu verstehen, dauert bis in die nationalsozialistische Ära, ja bis in die Zeit des zweiten Weltkrieges ; und für die breite Öffentlichkeit dauert dieser unbefriedigende Zustand noch heute an » (11). Mit dieser und einer zweiten Feststellung – von der Veränderung und faszinierenden Entwicklung der Wissenschaft – begründet der Verfasser seine Schrift. Vielleicht mag die Behauptung, daß unter dem Einfluß der Gnosis die neue Interpretation der europäischen Geistesgeschichte und der modernen Politik in Gang gekommen sei (13), für den Leser auf den ersten Blick allzuweit hergeholt erscheinen ; vielleicht scheint auch die Brücke vom « Geworfensein » der Gnostiker aus dem 7. Jahrhundert v. C. zu dem Heideggers allzukühn gespannt (14). Im Verlauf der Lektüre wird sich der Leser belehren lassen müssen, daß hier zum erstenmal Zusammenhänge aufgezeigt werden, die bisher dem Blickfeld des gewöhnlichen Betrachters entzogen waren.

Der « Kernbestand » der politischen Wissenschaft ist seit Plato derselbe geblieben. Doch lassen – wiederum nur auf den ersten Blick – die ihn umreißenden Fragen bezweifeln, ob es sich um einen wirklichen Kernbestand handle. Denn welche Politik, so frägt man sich, kümmert sich heute noch um das Glück, die Tugend usw. ? Doch klärt sich auch diese scheinbare Schwierigkeit wenig später auf, wenn Voegelin darauf hinweist, daß sich das Gesamtbild der politischen Wissenschaft in den zweitausend Jahren seit ihrer Gründung erheblich verändert habe. « Das Platonisch- Aristotelische Paradigma der besten Polis gibt uns keine Antwort mehr auf die großen Fragen unserer Zeit » (30). – Der moderne Krisenpunkt besteht präzis im « Verbot der Fragestellung » (31).

In einer ungemein scharfen Analyse wird dann dieses Phänomen des Frageverbotes durchleuchtet. Am Beispiel Comte und vor allem Marx zeigt Voegelin, wie moderne politische Theorien und Systeme aufgebaut worden sind. « Hier ist ein Denker », sagt er von Marx, « der weiß, daß seine Konstruktion zusammenbrechen wird, wenn jemand die erste philosophische Frage stellt. Bewegt dieses Wissen ihn, die unhaltbare Konstruktion aufzugeben ? Keineswegs. Es bewegt ihn nur, das Fragen zu verbieten » (38). Wir werden aber dadurch bewegt, sofort die weitere Frage zu stellen : war Marx ein intellektueller Schwindler ? « Und wir zögern darum nicht, die Frage, die sich angesichts des Tatbestandes aufdrängt, zu stellen – und zu beantworten : Ja, Marx *war* ein intellektueller Schwindler » (38 f.).

Die folgende Nietzsche-Untersuchung bietet Voegelin den Anlaß, die drei Stadien dieses Vorganges aufzuzeigen. Sie führen vom « Irrtum » über

die bewußte « Täuschung » bis zur « dämonischen Verlogenheit ». Das sind harte, aber gerechte Worte, die in ihrer Unmittelbarkeit wohl manchen aus dem gnostischen Schlafe reißen werden – Hegelschüler nicht ausgenommen. Denn dieselbe Fragestellung findet der Autor auch bei Hegel vor, « in dessen programmatischer Formel (nicht « Liebe zum Wissen », sondern « wirkliches Wissen ») die Verkehrung der Symbole Wissenschaft und Philosophie impliziert ist » (52). Wiederum trifft Voegelin hier den kritischen Punkt.

Ein Exkurs über das Phänomen des Gottesmordes, der « wesensnotwendig zur gnostischen Neuschöpfung der Seinsordnung » gehört (68), führt von der Kabbala über den Kommentar des Pseudo-Saadia zum Buche Jezirah bis zu Marx und Nietzsche. Es darf nicht verschwiegen werden, daß diese interessant geführte Parallele beim Leser einiges an Kenntnissen voraussetzt. Doch gibt Voegelin « reflektierend bedenkend » – ein Durchdenken und Durchanalysieren ist in diesem Falle unmöglich – eine Zusammenfassung (80), die in der Feststellung der Einleitung mündet : das Frageverbot wird formell zum Prinzip der Spekulation gemacht.

Es sei noch darauf hingewiesen, daß diese Schrift nicht gelesen, sondern studiert werden muß. Oft hängt das Verständnis an einem einzigen Satz. Wir wollen das an einem Beispiel klarmachen. Voegelin schreibt : « solange über göttliches Sein nur in der Denkform der *analogia entis* gedacht werden kann, ist die Konstruktion eines Systems unmöglich » (54). Jeder uneingeweihte Leser wird daraus eine Abwertung der *analogia entis* erkennen müssen. Dem ist aber nicht so. In einer früheren Veröffentlichung hat der Verfasser den Ausdruck *System* grundsätzlich den nach-Cartesianischen Konstruktionen vorbehalten (vgl. Voegelin : Philosophie der Politik in Oxford. Phil. Rundschau 1, 1953/54, 23-48). Man darf ihn also nicht etwa auf ein mittelalterliches *System* anwenden. Das muß man wissen, um den Satz : « Das System ist eine gnostische Denkform, nicht eine philosophische » (54) nicht zu überlesen und um dem oben angedeuteten Mißverständnis zu entgehen.

Wir stehen also nicht an, diesen schmalen Band dem eingehenden Studium des Lesers zu empfehlen. Wenn er sich durcharbeitet, wird er entdecken, daß hier Hintergründe und Zusammenhänge aufgezeigt werden, die ein bezeichnendes Licht auf unsere gegenwärtige geistesgeschichtliche Situation werfen.

F. M. Schmölz OP

Geschichte der Philosophie

Bütler, Anselm, OSB : Die Seinslehre des hl. Anselm von Canterbury. [Phil. Dissertation Fribourg]. – Theodosius-Druckerei, Ingenbohl 1959. 111 S.

Bei dieser Arbeit eines jungen Benediktinerpaters über seinen Namenspatron möchte ich zuerst hervorheben – und das ist für eine Dissertation sicher nicht selbstverständlich –, wie angenehm sich diese anregend und flüssig geschriebene Untersuchung liest. Der Verfasser geht darin den Zentralideen im Denken Anselms nach und greift den besonders wichtigen Punkt der anselmianischen Seinslehre heraus, die in ständiger Rücksicht auf die

Hauptquellen, besonders Augustinus, dargestellt wird. Im ersten Teil zeigt der Verfasser, daß für Anselm das eigentliche und wahre Sein Gott selbst ist. Anschließend beleuchtet er Anselms Auffassung vom Sein mittels der Darstellung seiner Lehre vom Nichts. Im dritten Teil legt er dar, wie Anselm das Sein der Geschöpfe versteht, und abschließend behandelt er die für Anselm wichtigste Eigenschaft des Seins : die Gutheit. Wie dieser Überblick über den Inhalt zeigt, will der Verfasser nicht eine vollständige Ontologie des hl. Anselm bieten, sondern die bei Anselm typischen Gedankengänge über das Sein herausstellen.

Besonders wohltuend berührt die saubere historische Methode dieser Arbeit : Der Verfasser ist in der glücklichen Lage, einen neuen kritischen Text benützen zu können (S. 7). Er gibt dem Leser wiederholt Hinweise, welchen methodischen Weg er einschlägt und begründet sein Vorgehen (S. 11, 25). Er unterscheidet genau zwischen dem Wortlaut einer zitierten Stelle und dem formellen Sinn dieser Worte (S. 22, 30, 32 f., 43). Er fügt die Lehre Anselms immer wieder in den historischen Kontext und fragt sich, *warum* Anselm eine traditionelle Lehre anders akzentuiert ; meistens geschieht das in Rücksicht auf die damaligen Zeitbedürfnisse (S. 11, 30 f., 35, 38, 47, 50, 52, 59). Der Verfasser kennt auch seine Grenzen und interpretiert einen Text nur mit Vorbehalt, wenn keine Gewißheit zu erreichen ist (S. 45). Oder er gibt bei einer nur möglichen oder wahrscheinlichen Quelle Anselms zwar einen Hinweis, ohne jedoch eine sichere Abhängigkeit zu behaupten (S. 26). Diese methodische Zuverlässigkeit kennzeichnet in vorteilhafter Weise die ganze Abhandlung.

Obwohl es sich um eine historische Arbeit handelt, will der Verfasser letztlich zur geistigen Auseinandersetzung von heute einen Beitrag leisten und unter Führung Anselms dem heutigen Menschen aufzeigen, welchen Platz Gott und Geschöpf ihrem Sein nach einnehmen : « Unseres Daseins schönste Aufgabe ist, ein Abbild Gottes zu werden, der die Güte selber ist » (S. 8 ; vgl. auch S. 7, 24). So bietet diese Arbeit einen wertvollen Beitrag zur Erschließung des mittelalterlichen Traditionsgutes und verhilft zugleich dem modernen Menschen zu einer geistigen Standortbestimmung in einer der wesentlichsten Fragen seines Daseins. B. Bürke OSB

Körner, Franz : Das Sein und der Mensch. Die existenzielle Seinsentdekkung des jungen Augustin. Grundlagen zur Erhellung seiner Ontologie. (Symposion. Philosophische Schriftenreihe, hrsg. von Max Müller, Bernhard Welte, Erik Wolf, B. 5.) – Verlag Karl Alber, Freiburg-München 1959. xxvi-257 S.

In echt wissenschaftlicher Selbstbescheidung hat sich K. mit diesem Buch zunächst ein eng begrenztes Ziel gesetzt : nicht einen Aufriß der Ontologie Augustins will er uns bieten (dazu bedürfte es, wie er sagt (254), gleich mehrerer Bücher) ; er will nur die Grundlagen dazu aufzeigen ; nicht Augustin überhaupt wird ins Blickfeld der Betrachtung gezogen, sondern nur der junge Augustin. Um dies zu erreichen, analysiert er nicht bloß die Jugendschriften, sondern auch die späteren (aus allgemein bekannten Grün-

den). Freilich dieses historische Ziel des Buches ist, wie schon der Titel vermuten läßt, nicht das Hauptziel, das der Verfasser verfolgt. Er will nicht wissen, was Augustin gedacht, um damit die Geschichtsbücher zu erweitern, sondern sein Studium Augustins ist von der Not der Gegenwart her gestellt : es geht um unsere Existenz. « Und deshalb fragen wir den Kirchenvater mit jener Dringlichkeit, die nur unsern großen Schicksalsfragen eignet : Was hast du in der Grenzsituation deines Daseins erlebt ? Wo hast du im Zusammenbruch des alten Menschen deinen neuen Standort gefunden ? Welches ist nach deiner Erfahrung der Ort des Menschen im Ganzen des Seins ? Wo ist für uns Sein und Nichtsein ? Was heißt überhaupt 'Sein' ? » (27 f). Diese besondere Fragestellung fordert selbstverständlich auch eine besondere Methode der Forschung. Eine nur philologisch-historische Erklärung bestimmter unbezweifelbarer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge vermag nach K. kein adäquates Verständnis Augustins zu ermöglichen. Augustin in diesen seinen letzten und tiefsten Fragen wirklich zu « verstehen », das « kostet jenen intuitiven Nachvollzug seines Lebens und Denkens, der erst durch den Einsatz der eigenen Person existenziell genug wird, um diesen wahrhaft echten Existenzphilosophen einigermaßen richtig in den Blick zu bekommen » (143). Nimmt man noch hinzu, daß der Verfasser so ziemlich auf jeder Seite mindestens einmal das Wort « Existenz » oder « existenziell » bringt, dann wird einem verständlich, mit welcher Energie der Verfasser dieser seiner « existenziellen » Methode huldigt, wie er von hier aus bisherige, wissenschaftlich sehr gründliche Studien über Augustin mit einer unerbittlichen Schärfe kritisiert (ganz im Gegensatz zu dem leider so früh verstorbenen Theodor Steinbüchel, dem dieses Buch gewidmet ist), wie er, rein historisch gesehen, kaum was Neues bringt, anderseits aber durch seine zeitnahe Sprache doch dem modernen jungen Menschen sicher zu imponieren weiß. Und dies wird gewiß das Hauptverdienst des Buches sein : mit letzter Konsequenz ist alles ausgerichtet auf die eindringliche Darstellung des zentralen Anliegens Augustins : der Weg vom « Foris zum Intus » in einem nicht bloß neuplatonischen, sondern ganz originär christlichen Sinn. A. Hufnagel.

Verneaux, Roger : Histoire de la Philosophie Moderne. (Cours de philosophie thomiste.) – Beauchesne, Paris 1958. 204 p.

Nach einer einleitenden Bemerkung, daß es eine ganz falsche Auffassung sei, die moderne Philosophie mit Descartes beginnen zu lassen, ist man nicht wenig erstaunt, daß Verneaux seine Philosophiegeschichte dennoch mit Descartes beginnt ! Aus reiner Konvention, wie er in der Einleitung sagt.

Mit dem Hinweis auf diese Inkonsequenz soll aber der Wert dieser Philosophiegeschichte keineswegs geschmälert werden. Der Verfasser hat es verstanden, auf wenigen Seiten eine Übersicht über die Entwicklung des modernen Denkens von Descartes bis Hegel zu geben. Eine Zeitspanne, die neben Descartes Leibniz, Spinoza, – um nur die wichtigsten zu nennen – den englischen Empirismus und dann vor allem Kant umfaßt. Ein solches Unternehmen verlangt natürlich eine strenge Auswahl der bedeutendsten Gestalten, und auch innerhalb dieser ersten Auswahl können nur die großen

Linien der einzelnen Systeme aufgezeigt werden, ohne daß auf technische Einzelfragen eingegangen werden kann. Daraus ergibt sich aber notwendig eine etwas zu thesenhafte Darstellung dieser Systeme, ohne daß genügend auf die eigentlichen Problemansätze zurückgegriffen wird. Ferner muß nach solchen Einschränkungen mit gewissen Schematisierungen und Verallgemeinerungen gerechnet werden. So etwa wenn der Verfasser auf S. 178 die ganze nach-kantianische Metaphysik unterschiedslos als idealistischen Pantheismus bezeichnet.

Überzeugend hingegen wirkt der Nachweis, daß Decartes' Erkenntnistheorie für die ganze Entwicklung des modernen Denkens bis Hegel richtungweisend ist. Dieser Nachweis ist eines der Hauptanliegen des Buches, und so wird denn dem Problem der Erkenntniskritik besondere Aufmerksamkeit geschenkt.

Auf die Darstellung der einzelnen Denker und ihrer Systeme, die jedesmal mit kurzen bibliographischen Hinweisen eingeleitet werden, folgt aus thomistischer Perspektive heraus eine Bewertung ihres jeweiligen positiven Beitrages und zugleich aber auch ein Hinweis auf ihre Schwächen und unhaltbaren Folgerungen, die sich in konsequenter Weise daraus ergeben.

Trotz der angeführten Mängel macht das Buch einen durchaus positiven Gesamteindruck und läßt auch einen interessanten Band über die zeitgenössische Philosophie erwarten. S. Dosch OP

Ritter, Joachim : Hegel und die französische Revolution. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen : Geisteswissenschaften, Heft 63.) – Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1957. 118 S.

In der 63. Sitzung der Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, am 20. Juni 1956, hat Prof. Dr. phil. Joachim Ritter das Thema des vorliegenden Buches vorgetragen. Sein Anliegen lief darauf hinaus, Hegel seinem Gegenspieler Rudolf Haym gegenüber zu verteidigen, dessen Kritik es zuzuschreiben war, daß Hegels Philosophie für Jahrzehnte ohne Einfluß geblieben ist. Und zwar liegt für Haym das Anstößige darin, « daß Hegel die metaphysische Theorie auf die gegenwärtige Gesellschaft und ihren Staat anwendet » (11), denn « er begreift die gleiche Gesellschaft, die für Haym die Befreiung vom Himmel der Theorie und Metaphysik herbeiführt, als Gegenwart und Erscheinung von der vernünftigen Substanz, die von je für die Philosophie die Wahrheit der Wirklichkeit und der Geschichte gewesen ist » (12). Es gibt keine zweite Philosophie, die so sehr bis in ihre innersten Antriebe hinein Philosophie der Revolution ist, wie die Hegels. So ist denn auch die französische Revolution « das Ereignis, um das sich bei Hegel alle Bestimmungen der Philosophie im Verhältnis zur Zeit ... sammeln » (15).

Hegel hat die französische Revolution immer bejaht. Sie hat ihm das – allerdings nicht gelöste – Problem der politischen Verwirklichung der Freiheit gestellt ; es besteht eben darin, die Rechtsform der Freiheit zu finden. In der französischen Revolution wird zum ersten Mal « die politische Freiheit als Recht und damit als Selbstseinkönnen des Menschen universal und im

Verhältnis zu allen Menschen zum Prinzip und zum Zweck der Gesellschaft und des Staates erhoben » (22). Die Revolution vertritt daher das Prinzip der europäischen Geschichte.

Weil dieses positive Verhältnis zur französischen Revolution bestimmend für die Entwicklung und die Philosophie Hegels ist, lehnt er nicht nur alle restaurativen Tendenzen, sondern auch jede Kritik an der Revolution ab. Es bleibt ihm versagt, « die grundsätzliche Einsicht in ihre Unfähigkeit, zu tragfähigen Verfassungen zu kommen und beständige, standfeste politische und rechtliche Ordnungen herbeizuführen » (28). Für ihn ist die Freiheit der Revolution die « gegenwärtige, universal gewordene Form der ursprünglichen metaphysischen Freiheit des Selbstseins » (30).

Damit ist die Kontinuität der Weltgeschichte zerbrochen ; die Zukunft ist ohne Beziehung zur Herkunft. « Diese Diskontinuität wird so für Hegel zu dem entscheidenden Problem der Zeit » (ebd.), das er aufnimmt, austrägt und damit seine Philosophie selbst der Mißdeutung aussetzt. Die « Entzweiung » (von Herkunft und Zukunft) wird für ihn zum Quell für das Bedürfnis nach Philosophie. Nicht nur das ! Sie verschafft ihm sogar die Voraussetzung dafür, das Problem der politischen Revolution auszutragen (33).

Dazu muß freilich noch die Analyse der konkreten geschichtlichen Bewegung kommen, die ihn – viel später – dazu bewegen wird, die Theorie der politischen Ökonomie zu übernehmen und mit der Philosophie in Zusammenhang zu bringen. Und das ist, selbstverständlich, entscheidend für die Auseinandersetzung mit der politischen Revolution (37). Denn in der Begegnung mit der politischen Ökonomie wird erst klar, « daß die politische Revolution selber und damit auch ihre zentrale Idee der Freiheit geschichtlich zum Aufkommen der neuen (Arbeiter-) Gesellschaft gehören » (39), daß « die Gesellschaft auch die treibende Kraft der politischen Revolution ist » (42). In der Analyse der Gesellschaft stellt sich schließlich heraus, daß die « Entzweiung » die Bedingung für die weltgeschichtliche Kontinuität darstellt.

In diesem, gerade 46 Seiten füllenden Referat erfreut besonders die klare, knappe Art, mit der Ritter sein Thema zur anschließenden Diskussion stellt. Die streng logische Form kommt schon rein sprachlich dadurch zum Ausdruck, daß auffallend viele Abschnitte mit dem einleitenden « So ... » den vorhergehenden Gedanken aufnehmen und weiterführen. Was der Kritiker zu diesem Buch zu sagen hat, wurde von der Diskussion (S. 67-80) bereits vorweggenommen. Sie greift nochmals die Europatheorie, die Gesellschaftslehre, die Emanzipation und die kraftvolle Herausstellung des Freiheitsbegriffes auf und hebt sie lobend hervor. Sie bemerkt aber auch das Fehlen des Machtproblems, das Zukurzkommen der Restauration und das oft nicht scharf genug herausgearbeitete Umreißen des eigenen Standortes. Sie gibt schließlich noch die Anregung, die vorgetragene Revision des Hegelbildes auch auf andere Gebiete auszudehnen. F. M. Schmölz OP

Hommes, Jakob : Krise der Freiheit. Hegel - Marx - Heidegger. – Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1958. 331 S.

« Als von Vernunft und Wissenschaft geübte Besinnung » (7) ist es die Aufgabe einer jeden Philosophie, kritisch zur « Weltanschauung und Lebens-

auffassung » (7) ihrer Zeit Stellung zu nehmen. Dieser Aufgabe entzieht sich nun die moderne Dialektik, indem sie das Prinzip « des Zusammenfalles von Theorie und Praxis » (7) verkündet, und so nur die « philosophische Formulierung » (8) des zu einer ungeheuren Eigengewalt gekommenen technisch-industriellen Prozesses (313) und der daraus hervorgehenden « technizistischen Weltfrömmigkeit » (8) sein will.

Schon früher hatte H. sich die Aufgabe gestellt, die Zusammenhänge zwischen der Dialektik und dem Lebensgefühl der Menschen in der industriellen Gesellschaft zu erhellen (« Zwiespältiges Dasein. Die existentiale Ontologie von Hegel bis Heidegger », 1953 ; « Der technische Eros. Das Wesen der materialistischen Geschichtsauffassung », 1955). Diesmal aber will er seine Gedanken in aufgelockerter Form darbieten, um sie so nicht nur der Fachwelt, sondern auch weiteren interessierten Kreisen zugänglich zu machen. Dementsprechend beschränken sich die beiden Rahmenkapitel (I und III) darauf, allgemeinverständlich darzulegen, daß nur die aristotelisch-thomistische Philosophie als objektive, naturrechtliche und theistische Metaphysik fähig ist, dem heutigen Menschen in seiner « tiefen, geistigen Not genugzutun » (8), denn durch ihre Achtung der vormenschlichen Intelligibilität der Natur wahrt sie die Bedingung, die für die Aufrechterhaltung der personalen Würde des Menschen notwendig ist (7), während die Dialektik mit ihrer « technizistischen Ganzheitsmystik » nur die « technokratische Diktatur als rettenden Ausweg » (313) sieht. Im umfangreichen mittleren Kapitel (90-262) unterbaut dann H. seine Bewertung der Dialektik, indem er sich der Aufgabe unterzieht, « die folgerichtige Entwicklung und fortschreitende Radikalisierung des Prinzips der modernen Dialektik bei Hegel, Marx und Heidegger in wissenschaftlicher Form schlüssig darzustellen » (8).

Inhaltlich ist die Dialektik als « übersteigert ganzheitliche Methode » (19) durch zweierlei gekennzeichnet : « die innige Einswerdung des Menschen mit der Natur » (14) und die Ausschaltung aller gegebenen oder Naturwirklichkeit als solcher bei der Verwandlung der Dinge in das eigene Selbst durch den technischen Eros (14). Den ersten Wesenszug kennzeichnet H. als « Ganzheitsmystik », d. h. die Dialektik « leitet die Einzelwesen und unter ihnen auch den Menschen ganz und gar nur noch von dem den Menschen und alle Einzelwesen mystisch umfangenden Ganzen ab » (96). Bei der Entwicklung der modernen Dialektik geht es nun um den Charakter dieses Ganzen : « Hegel bestimmt dieses Ganze idealistisch – als Idee oder Vernunft oder Geist –, Marx naturalistisch oder materialistisch – als Natur oder Materie –, Heidegger existential- und fundamentalontologisch ... – als jenes Sein, dem der Mensch, vor allem in Natur und Geschichte gegebenen Seienden hinweg, in der Existenz innezustehen habe » (97).

Das zweite ist « die technizistische Methode, die den technischen Eros, d. h. die tätige Selbsthervorbringung des Menschen zur allein gültigen Haltung des Menschen gegenüber der Wirklichkeit übersteigert » (37). D. h. aus « der Wirklichkeit hört hier der Mensch nicht mehr die Fülle dessen, was darin objektiv gegeben ist, sondern nur noch die Melodie seines subjektiven Eigenwesens » (37). H. kennzeichnet dies zutreffend als « tätigen Monismus » (21). Die Radikalisierung des dialektischen Ansatzes von Hegel bis Heidegger

sieht H. in der zunehmenden Ausschaltung irgendwelcher Vorgegebenheit : Hegel ließ noch die « personale Eigenständigkeit des Menschen » (154) bestehen, Marx verflüchtigt diese in die « kommunistisch gefaßte Gesellschaft » (228), Heidegger geht noch weiter und fordert « die restlose Unterschiedenheit des Seins von allem Seienden und damit den Ausschluß alles Anspruches, mit dem ein Seiendes – und damit auch der auf es gestützte Mensch – von sich aus im menschlichen Dasein etwas zu sein verlangt » (228).

Trotz der einseitigen anthropologischen Deutung der Dialektik durch H., die das alle Einzelwesen umfangende Ganze erst durch die menschliche Tat geschaffen sehen will, liefert das Buch doch viele Anregungen zum Verständnis des inneren Wesens der Dialektik und ihrer Anziehungskraft für den heutigen Menschen. D. Eickelschulte OP

Habbel, Josef : Die Philosophie Heinrich von Recklinghausens. Mit einem Begleitwort von Prof. Dr. Aloys Wenzel. – J. Habbel, Regensburg 1957. xi-219 S.

Dieses Buch wurde im Jahre 1955 von der Philosophischen Fakultät der Universität München als Dissertation angenommen. Der Verfasser stellt sich die Aufgabe, die Philosophie Heinrich von Recklinghausens, wie sie sich aus dem handschriftlichen Nachlaß ergibt, darzustellen.

Eingangs wird die Persönlichkeit und die philosophische Entwicklung unseres Denkers skizziert. Dann folgt eine chronologische Übersicht über dessen gesamten philosophischen Nachlaß.

Der erste Teil gibt uns eine umfassende Gesamtschau über die Philosophie Recklinghausens in ihren Grundzügen : Erkenntnislehre, Philosophie der unbelebten und belebten Natur, Menschenbild und Weltbild mit seiner Metaphysik der Überwirklichkeit. Den gleichen Aufbau finden wir auch im zweiten Teil, wo die Stellung Recklinghausens in der neuzeitlichen Philosophie beleuchtet wird, und im letzten Teil, der seine Philosophie kritisch zu erläutern und zu würdigen sucht.

So wird der Leser in die Gedankenwelt dieses Arztes und Philosophen (1867-1942), der in ständiger Auseinandersetzung mit den Problemen seiner Zeit lebte, eingeführt. Grundgedanke und Einheitsprinzip seines philosophischen Weltbildes ist die Idee der « Harmonialität » oder der « harmonialen » Ganzheit, die sich auf alle Stufen der Wirklichkeit anwenden läßt. Recklinghausens Bedeutung und Aktualität liegt darin, daß er diese ganzheitliche Betrachtungsweise gerade auch für die Naturwissenschaften fordert. Auch für das philosophische Verständnis des Menschen ist dieser Gedanke der « harmonialen » Ganzheit von größter Bedeutung. Dieser gleiche Gedanke führt dann zu einer Ontologie der ganzheitlich gebauten Wirklichkeit.

Das Vorhaben, diesen Denker erstmals der Öffentlichkeit vorzustellen, hat der Verfasser auf klare und methodisch einwandfreie Weise durchgeführt. Dadurch daß er versucht, Recklinghausens Gedankenwelt den philosophischen Hauptströmungen seiner Zeit gegenüberzustellen, wird dem Leser eine wertvolle Orientierung über die philosophische Problematik unseres Jahrhunderts gegeben. S. Dosch OP

BIBLIOGRAPHIE

(abgeschlossen : 31. August 1960)

A. Eingesandte Bücher

9719 *Aktuelle Fragen zur Eucharistie.* Hrsg. v. Michael SCHMAUS. – Hueber, München 1960. 196 S. (geb. 12.80 DM)

9720 *Kirche und Überlieferung.* Hrsg. v. Johannes BETZ und Heinrich FRIES. – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960. IX-380 S. (geb. 32.80 DM) [Festschrift Joseph Rupert Geiselmann zum 70. Geburtstag am 27. II. 1960].

9721 *Lexikon für Theologie und Kirche.* 2., völlig neu bearbeitete Aufl., hrsg. v. Josef HÖFER u. Karl RAHNER. 4. Band : Faith and Order bis Hannibaldis. – Herder, Freiburg 1960. 12*, 1352 Sp. (geb. Lw. 77 DM, Hlbl. 86 DM)

9722 *Maria et Ecclesia.* Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati, vol. X : Maria et christiani ab ecclesia separati. – vol. XIII : De miraculis atque sanationibus Lourdensibus. – vol. XVI : Instauratio regni Christi per regnum Mariae. Relationes sessionum generalium Congressus mariani. – Academia mariana internationalis, Romae 1960. XI-243, XI-335, XII-246 p.

9723 *Mediaevalia Philosophica Polonorum.* Bulletin d'information concernant les recherches sur la philosophie médiévale en Pologne, I-V. – Académie polonaise des sciences, Institut de Philosophie et de Sociologie : département de bibliographie et centre d'études d'histoire de la philosophie ancienne et médiévale, Warszawa [Pałac Kultury i Nauki, X 1038] 1958-60. 31, 31, 27, 39, 51 p.

9724 *Opfer Christi und Opfer der Kirche.* Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart. Hrsg. v. Burkhard NEUNHEUSER. – Patmosverlag, Düsseldorf 1960. 151 S. (geb. 12.50 DM)

9725 *Pro mundi vita.* Festschrift zum eucharistischen Weltkongreß 1960, hrsg. v. d. Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilian-Universität München. – Hueber, München 1960. 331 S. (geb. 23 DM)

9726 *Studia Gratiana* post octava Decreti saecularia, VI-VII, curantibus Ios. FORCHIELLI et Alph. M. STICKLER. – Institutum Gratianum, Bononiae 1959. 453, 483 p.

9727 *The Philosophy of C. D. Broad,* edited by Paul Arthur Schilpp. (The Library of living Philosophers.) – Tudor Publishing Co., New York 1959. XII-866 p. (geb. 12.50 $)

9728 ANDRÉN, Olof : Rättfärdighet och frid. En studie i det första Clemensbrevet. – Righteousness and Peace. A study in the First Letter of St. Clement of Rome. With a summary in English. – Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1960. 235 p. (25 kr.)

9729 Auhofer, Herbert: Aberglaube und Hexenwahn heute. Aus der Unterwelt unserer Zivilisation. – Herder, Freiburg 1960. 186 S. (geb. 11.80 DM)

9730 von Bredow, Gerda: Das Sein der Freiheit. – Schwann, Düsseldorf 1960. 149 S. (geb. 9.80 DM).

9731 Camelot Th., OP: Spiritualité du baptême. (Lex orandi, Collection du Centre de Pastorale liturgique, 30.) – Editions du Cerf, Paris 1960. 283 p. (10.80 NF)

9732 Casel, Odo: Das christliche Kultmysterium. Vierte durchgesehene u. erweiterte Aufl. hrsg. v. Burkhard Neunheuser OSB. – Pustet, Regensburg 1960. 244 S. (geb. 13.50 DM)

9733 Dempf, Alois: Meister Eckhart. (Herder-Bücherei, Bd. 71.) – Herder, Freiburg 1960. 190 S.

9734 Dwirnyk, Joseph: Rôle de l'iconostase dans le culte divin. [Diss.] (Theologica Montis Regii, 13.) – Faculté de Théologie, Montréal 1960. 128 p. (2.75 $)

9735 Filthaut, Theodor: Grundfragen liturgischer Bildung. (Schriften zur katechetischen Unterweisung, Bd. 7.) – Patmosverlag, Düsseldorf 1960. 144 S. (kart. 7.80 DM)

9736 Gonzalez, Donato, OP: La cogitativa según Santo Tomás. Discurso en la solemne apertura del curso académico 1960-61. (Universidad de Santo Tomás, Manila 1960. 43 p.)

9737 Grütters, Friedrich: Realschule heute und katholischer Religionsunterricht. (Religions-pädagogische Grundrisse, II: Real-[Mittel] Schule. – Patmosverlag, Düsseldorf 1960. 125 S. (geb. 8.80 DM)

9738 Henze, Clemens, CSsR: Zur Rechtfertigung des Sailer-Gutachtens des hl. Klemens M. Hofbauer. – SD aus: Spicilegium historicum Congregationis SSmi Redemptoris (Roma) 8 (1960) 69-127.

9739 Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, 1. Teil: Altertum und Mittelalter. 4. neu bearbeit. Aufl. – Herder, Basel-Freiburg-Wien 1960. xxiv-584 S.

9740 Hödl, Ludwig: Der Anspruch der Philosophie und der Einspruch der Theologie im Streit der Fakultäten. (Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, Heft 4.) – Hueber, München 1960. 23 S. (3.80 DM)

9741 Jaspers, Karl: Wahrheit und Wissenschaft. – Adolf Portmann: Naturforschung und Humanismus. Akademische Reden gehalten bei der Fünfhundertjahrfeier der Universität Basel am 30. Juni 1960 in der Basler Kongreßhalle. (Basler Universitätsreden, 42. u. 43. Heft.) – Helbing & Lichtenhahn, Basel 1960. 56 S. (4.50 Fr.)

9742 Kahles, Wilhelm: Geschichte als Liturgie. Die Geschichtstheologie des Rupertus von Deutz. (Aevum christianum. Salzburger Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte des Abendlandes, 3.) – Aschendorff, Münster 1960. 243 S. (geb. 17.50 DM)

9743 King, John J., OMI: The necessity of the Church for salvation in selected theological writings of the past Century. Diss. (The Catholic University of America, Studies in s. Theology, second series, N. 115.) – The Catholic University of America Press, Washington 1960. xxvii-363 p. (6 $)

9744 Koppitz, Hans-Joachim: Wolframs Religiosität. Beobachtungen über das Verhältnis Wolframs von Eschenbach zur religiösen Tradition des Mittelalters. (Abhandlungen zur Kunst-, Musik- und Literaturwissenschaft, Bd. 7.) – Bouvier, Bonn 1959. 488 S. (kart. 19.50 DM) [Diss. phil. Bonn]

9745 KWANT, Remy C., OSA : Encounter. Translated by Robert C. ADOLFS OSA. (Duquesne Studies, philos. series, 11.) – Duquesne University Press, Pittsburgh ; Nauwelaerts, Louvain 1960. VIII-86 p. (geb. 3.25 $)

9746 MARIĆ, Josephus : Quaestiones quaedam christologicae ex dogmatum historia selectae nova ratione illustrantur. – Zagreb, Jugosl. [Kaptol 11] 1960. VI-255 S. vervielf.

9747 MAZZANTINI, Carlo : Filosofia e storia della filosofia (1933-1959). – Bottega d'Erasmo, Torino 1960. XVII-391 p. (5 $)

9748 MÜLLER, Horst : Lebensphilosophie und Religion bei Georg Simmel. – Duncker & Humblot, Berlin 1960. 169 S. (br. 18.60 DM)

9749 PAILLARD, Jean : Vier Evangelisten vier Welten. – Knecht - Carolusdruckerei, Frankfurt 1960. 196 S. [Schwedischer Originaltitel : « Fyra evangelister, fyra världar », Stockholm 1958. Übers. v. Rita ÖHQUIST.]

9750 PERLER, Othmar : Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ? (Papyrus Bodmer XII) (Paradosis, XV.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1960. 94 S. (8.50 Fr.)

9751 PLOTIN : Schriften. Übersetzt v. Richard HARDER. Neubearbeitung mit griechischem Lesetext und Anmerkungen fortgeführt von Rudolf BEUTLER u. Willy THEILER. Bd. V : Die Schriften 46-54 der chronologischen Reihenfolge, a) Text u. Übersetzung, b) Anmerkungen. (Philos. Bibliothek, 215.) – Meiner, Hamburg 1960. XI-456 S. (in 2 Bd.) (br. 38, geb. 46 DM)

9752 PLOTIN : Ausgewählte Einzelschriften. Griechischer Lesetext und deutsche Übersetzung. Übersetzt von Richard HARDER, hrsg. v. Rudolf BEUTLER u. Willy THEILER, Heft 2 : Die Schriften 46, 51 und 54 der chronologischen Reihenfolge. Studienausgabe. – Meiner, Hamburg 1960. 84 S. (br. 5.60 DM) [Sonderdruck aus Philos. Bibliothek Bd. 215a : Plotins Schriften, Bd. Va]

9753 POZO, Candido, SJ : La teoría del progreso dogmatico en los teólogos de la Escuela de Salamanca 1526-1644. (Bibliotheca theologica hispana, ser. I, tomo 1.) – Instituto « Francisco Suárez », Consejo superior de investigaciones científicas, Madrid ; Facultad teológica SJ, Granada 1959. XVIII-269 p.

9754 REIFENBERG, Hermann : Messe und Missalien im Bistum Mainz seit dem Zeitalter der Gotik. (Liturgiewissenschaftl. Quellen u. Forschungen, Heft 37.) – Aschendorff, Münster 1960. XIX-127 S. (kart. 12.50 DM)

9755 DE RUITER, Trudo, OFM : Das Geheimnis des Ordenslebens. Eine Untersuchung über die Ordensgelübde. – Patmosverlag, Düsseldorf 1960. 158 S. (geb. 9.80 DM) [Originaltitel : « Het geheim van het kloosterleven », Mecheln 1959[2]. Übers. v. Josef TERSCHLÜSEN OFM.]

9756 SCHUMANN, Friedrich Karl : Mythos und Technik. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen : Geisteswissenschaften, Heft 49.) – Westdeutscher Verlag, Köln-Opladen. 60 S. (4 DM).

9757 SELMER, Carl : Navigatio Sancti Brendani Abbatis from early latin manuscripts edited with Introduction and Notes. (Publications in Mediaeval Studies, XVI.) – University of Notre Dame Press, 1959. LI-132 p. (geb. 4.75 $)

9758 SEMMELROTH, Otto, SJ : Vom Sinn der Sakramente. – Knecht, Carolusdruckerei, Frankfurt a. M. 1960. 117 S.

9759 Staehelin, Ernst : Festrede gehalten bei der Fünfhundertjahrfeier der Universität Basel am 1. Juli 1960 im Münster zu Basel. (Basler Universitätsreden, 44. Heft.) – Helbing & Lichtenhahn, Basel 1960. 18 S. (2.80 Fr.)

9760 Sutcliffe, Edmund F., SJ : The Monks of Qumran as depicted in the Dead Sea Scrolls, with translations in English. – Burns & Oates, London 1960. xvi-272 p. (geb. 30 s)

9761 S. Thomae Aquinatis Summa theologiae, pars prima, QQ. 1-13. [Traduction japonaise par Saburô Takada, en collaboration avec les Pères Dominicains de l'Institut Saint-Thomas de Kyôto] 1960. 362, 22 p.

9762 St. Thomas Aquinas : On Charity (De caritate). Translated from the Latin with an Introduction by Lottie H. Kendzierski. (Mediaeval philosophical texts in translation, 10.) – Marquette University Press, Milwaukee (Wisconsin) 1960. 115 p.

9763 Thome, Alfons : Berufsschulkatechese als personale Glaubens- und Gewissensbildung. (Religionspädagogische Grundrisse, I : Berufsschule.) – Patmosverlag, Düsseldorf 1960. 200 S. (geb. 12.80 DM)

9764 de Vaux, Roland : Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen. Mit 3 Karten. – Patmosverlag, Düsseldorf 1959. (geb. 9.80 DM) [Originaltitel : « Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes », RB 1946-49, übers. v. E. Büsing u. M. Vilhelmson.]

9765 Wyller, Egil A. : Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur Platonischen Henologie. (Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo 1959, II. historisk-filosofisk Klasse, No. 1.) – Aschehoug, Oslo 1960. 220 S.

B. Zeitschriften und Sammelwerke

AFZE = Aktuelle Fragen zur Eucharistie [9719]
KÜ = Kirche und Überlieferung [9720]
MEq = Maria et Ecclesia X, XIII [9722]
MPP = Mediaevalia Philosophica Polonorum [9723]
OCOK = Opfer Christi und Opfer der Kirche [9724]
PMV = Pro mundi vita [9725]

I. PHILOSOPHIE

Allgemeines:

9766 Theologische und philosophische Doktordissertationen der Universität Freiburg (Schw.) 1958-59. FZPT 6 (1959) 467 f.

9767 Thèses de doctorat concernant les sciences philosophiques et théologiques soutenues en France pendant l'année 1959. RSPT 44 (1960) 580-587.

9768 Thèses de maîtrise et de doctorat soutenues à l'Université d'Ottawa en 1959. RUO 30 (1960) 177*-180*.

9769 Hibbert G., OP : Christ and philosophy. ITQ 27 (1960) 228-235.

Logik – Wissenschaftslehre

9770 RISSE W. : Die Entwicklung der Dialektik bei Petrus Ramus. AGP 42 (1960) 36-72.

9771 RIVERSO E. : Il valore della logica in Edmondo Husserl. Sapz 13 (1960) 251-256.

9772 SANABRIA J. R. : Lógica moderna y lógica clásica. Sapt 15 (1960) 39-53.

9773 JACOBY P. : Contrariety and the triangle of opposites in valid inferences. NS 34 (1960) 141-169.

9774 MORENO A. : La cuarta figura galénica. Sapt 15 (1960) 32-33.

9775 ROBERT S., FSC : On perfect demonstration : a late-medieval study. NS 34 (1960) 190-203. [zu : JOH. ANTONIUS SCOTUS NEAPOLITANUS, De demonstratione potissima.]

9776 JUHOS B. : Die Methode der fiktiven Prädikate. AP 9 (1959) 140-156, 314-347.

9777 SAINT-ÉDOUARD, Mère OSU : La division aristotélicienne des sciences, selon le professeur A. Mansion. LTP 15 (1959) 215-235. [zu : Introduction à la physique aristotélicienne.]

Sprachphilosophie :

9778 MANCINI I. : Espressionismo ontologico. RFN 52 (1960) 206-240.

9779 VAN DER KERKEN L. : Filosofische taal en poetische verwoording. TP 22 (1960) 155-173.

Naturphilosophie :

9780 VIGANÒ M., SJ : L'uomo di fronte al mondo della materia. CC 111 II (1960) 504-510. [zu : P. STRANEO, Le teorie della fisica nel loro svolgimento storico, Brescia 1959 ; P. SELVAGGI : 8788.]

9781 SOCCORSI F., SJ : L'empirico e il razionale nella fisica. Contro un estremismo empirista. CC 111 III (1960) 29-45.

9782 SOCCORSI F., SJ : L'empirico e il razionale nella fisica. In armonica sintesi. CC 111 III (1960) 358-372.

9783 HAAS A., SJ : Naturwissenschaft und Theologie. Zur Eröffnung und 1. Arbeitstagung des Instituts der Görres-Gesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Glauben bzw. Theologie. MTZ 11 (1960) 146-149. [zu 5624, 7913.]

9784 PUIGREFAGUT R., SJ : Unicidad substancial del mundo anorgánico ? Pens 16 (1960) 49-67.

9785 MCDERMOTT T., OP : The subject of predicamental action. Thom 23 (1960) 189-210.

9786 DUBOIS J., OP : Signification ontologique de la définition aristotélicienne du temps. RT 60 (1960) 236-248.

9787 ROLDÁN A., SJ : Naturaleza y sustancia. Pens 16 (1960) 175-188 [zu G. GUTIÉRREZ : 6646.]

9788 BOSIO G., SJ : Produzione artificiale della vita e problematica filosofico-religiosa. CC 111 II (1960) 561-573.

9789 VERGNANO C. M., SJ : Alle origini dell'eredità biologica. CC 111 III (1960) 140-155.

9790 BRUGGER W., SJ : Die ontologische Problematik der Entwicklung und der dialektische Materialismus. Sch 35 (1960) 321-341.

9791 LAMOTTE M. : La théorie actuelle des mécanismes de l'évolution. AdP 23 (1960) 8-57.

9792 Heuts M.-J. : Dialogue autour d'une asymptote. Discussion sur les bases du néo-darwininisme. AdP 23 (1960) 59-78.

9793 Emberger L. : Regards sur la phylogénèse des végétaux. AdP 23 (1960) 79-98.

9794 Boné E. L., SJ : Polygénisme et polyphylétisme. Orientation présente de la pensée scientifique en matière d'apparition de l'homme. AdP 23 (1960) 99-141.

9795 Lavocat R. : Darwin et sa pensée. AdP 23 (1960) 142-152.

9796 d'Armagnac C. : Epistémologie et philosophie de l'évolution. AdP 23 (1960) 153-163.

Psychologie: s. a. 9909 (Unsterblichkeit: Prov. 12, 28).

9797 Pohier J. M. : Bulletin de psychologie : I. Psychologie, morale et religion. RSPT 44 (1960) 477-527.

9798 Cantin S. : L'objet des sens externes dans la conception aristotélicienne de la sensation. LTP 15 (1959) 9-31.

9799 Kahn C. H. : Religion and Natural Philosophy in Empedocles' doctrine of the soul. AGP 42 (1960) 3-35.

9800 Verbeke G. : L'unité de l'homme : saint Thomas contre Averroès. RPL 58 (1960) 220-249.

9801 Ronco A. : Considerazioni sopra una teoria fenomenologica della personalità. Sal 22 (1960) 326-354. [zu A. W. Combs, D. Snigg, C. Rogers.]

9802 Joerges W. : Der Tod als die unwesensgemäße Trennung zwischen Leib und Seele bei Hedwig Conrad-Martius. MTZ 11 (1960) 106-122.

9803 Robert J.-D., OP : Essai d'une description phénoménologique élémentaire du connaître. RPL 58 (1960) 269-292.

9804 Robert J.-D., OP : Les rapports entre la description phénoménologique du connaître et son interprétation. Ang 37 (1960) 187-200.

9805 Alcorta J. I. : El valor fundamento y expresión de la libertad. Pens 16 (1960) 232-237.

9806 Rigobello A. : Libertà, valore, significato. Sapz 13 (1960) 116-123.

9807 Sferrazza A., SJ : La libertà umana sotto l'influsso di forze esterne. DT 63 (1960) 173-189.

9808 Iturralde Colombres C. A. : Diversos significados de libertad en Kant. Sapt 15 (1960) 54-68.

Metaphysik – Ontologie : s. a. 9821 (Analogie), 10057 f. (esse et essentia : Aegidius Romanus), 10066-68 (Kommentare zu Thomas v. Aq., De ente et essentia).

9809 Isaye G., SJ : La métaphysique des simples. NRT 82 (1960) 673-698.

9810 Calà Ulloa G., OP : Il concetto di « essere » fonte di tutti i valori. Sapz 13 (1960) 34-43.

9811 McInerny R. : Notes on being and predication. LTP 15 (1959) 236-274. [ens per se, per accidens.]

9812 Wojtacha E. : Der Begriff der Subsistenz beim Diakon Rusticus. ZKT 82 (1960) 212-217.

9813 Roig Gironella J., SJ : El principio metafísico de finalidad a través de la obras de Santo Tomás. Pens 16 (1960) 289-315.

9814 Basabe F., SJ : Exposición suareciana de la causa instrumental. Pens 16 (1960) 189-223.

Erkenntniskritik : s. a. 9776 (Methode d. fiktiven Prädikate).

9815 Vanni Rovighi S. : Riflessioni sul problema della conoscenza. RFN 52 (1960) 157-167.

9816 d'Amore B., OP : Verità e libertà. Sapz 13 (1960) 69-82.

9817 Arata C. : Evidenza e metafisica. RFN 52 (1960) 168-205.

9818 Hossfeld P. : Die nicht überwundene Gefahr des Relativismus. TG 50 (1960) 309-314.

Theodizee – Religionsphilosophie : s. a. 10063 (unendliche Vollkommenheit d. göttl. Macht : Hervaeus Natal.), 9906 (Schöpfung : primitive Religionen), 9799 (Religionsphil. : Empedokles).

9819 Kořínek L., SJ : Bulletin de théologie naturelle des années 1957-1960. Greg 41 (1960) 302-324, 486-517.

9820 Liebhart L. : Wege der natürlichen Gotteserkenntnis. TPQ 108 (1960) 81-94, 161-172.

9821 Gómez Caffarena J., SJ : « Analogía del ser » y dialéctica en la afirmación humana de Dios. Pens 16 (1960) 143-173.

9822 Mario da Guspini OFMCap : La conoscenza di Dio in Valeriano Magni. Possibilità di una conoscenza intuitiva ? CF 30 (1960) 264-297.

9823 O'Brien T. C., OP : Reflexion on the question of God's existence in contemporary thomistic metaphysics. Thom 23 (1960) 1-89, 211-285.

9824 Rivetti Barbò F. : La struttura logica della prima via per provare l'esistenza di Dio : applicazioni di logica simbolica e nessi di contenuti. RFN 52 (1960) 241-318.

9825 de Beaurecueil S. L., OP - G. C. Anawati OP : Une preuve de l'existence de Dieu chez Ghazzālī et S. Thomas MIDEO 3 (1956) 207-258.

9826 Lazzarini R. : La religione come valore culturale. Sapz 13 (1960) 181-187.

9827 Butler R. J. : Natural belief and the enigma of Hume. AGP 42 (1960) 73-100.

Ethik :

9828 Eder K. : Das Menschenbild der Neuzeit. TPQ 108 (1960) 173-188.

9829 Caracciolo A. : Valore religioso e valore morale. Sapz 13 (1960) 44-57.

9830 Monan J. D., SJ : La connaissance morale dans le « Protreptique » d'Aristote. RPL 58 (1960) 185-219.

9831 Vennes G. : Les principes moraux qui régissent les émotions inconscientes. LTP 15 (1959) 157-181.

9832 Stock M. E., OP : Some moral issues in psychoanalysis. Thom 23 (1960) 143-188.

9833 Wassmer T. A., SJ : Guilt and Value Philosophy. FStudies 19 (1959) 227-240.

Rechts- und Gesellschaftsphilosophie :

9834 van Overbeke P.-M., OP : Chronique de philosophie du droit. RT 60 (1960) 258-286.

9835 Messineo A., SJ : Il diritto alla vita. CC 111 II (1960) 449-462.

9836 Corbino E. : La persona umana nell'economia. Sapz 13 (1960) 58-68.

9837 GRIN E. : De Calvin à Charles Secrétan. Une étape de la pensée économique et sociale protestante. TZ 16 (1960) 195-215.

9838 BERKENKOPF G. : Das Arbeitsentgelt im Sozialismus in der gegenwärtigen sowjetischen Wirtschaftstheorie. NO 14 (1960) 201-209.

9839 BARTOLOMEI T. M., OSM : Solidarietà e collaborazione fra capitale e lavoro e fra le organizzazioni medie, sindacali e professionali. DT 63 (1960) 137-172.

9840 UTZ A. F., OP : Die wertfreie Gesellschaft von heute. NO 14 (1960) 161-167.

9841 NICOLAS M.-J., OP : Thomisme et progressisme. RT 60 (1960) 251-257. [zu : G. FESSARD SJ, De l'actualité historique. Paris 1960.]

9842 KLENK G. F., SJ : Der Mensch und die Leute. SZ 166 (1960) 390-392. [zu : J. ORTEGA y GASSET (gl. Tit.), Stuttgart 1957.]

9843 KAFKA G. E. : Religion, Kirche und freiheitlicher Sozialismus. NO 14 (1960) 241-254.

9844 WINGEN M. : Über Art und Möglichkeit einer Familienpolitik in der Sicht der katholischen Soziallehre (unter besonderer Berücksichtigung der Familienlohnkonzeption). NO 14 (1960) 271-283.

9845 ROY L. : Le fondement des droits de la famille. LTP 15 (1959) 275-291.

9846 SCHMÖLZ F. M., OP : Zur Situation der Politischen Wissenschaft. NO 14 (1960) 168-179.

9847 RUIZ SÁNCHEZ F. : Bien común político y educación. Sapt 15 (1960) 34-38.

9848 NEUHAUS G. : Die These vom « absterbenden » Staat. SZ 166 (1960) 332-346.

9849 GREENWOOD T. : Esquisse d'une casuistique internationale. RET 20 (1960) 105-121.

Kulturphilosophie – Ästhetik – Pädagogik:

9850 DERISI O. N. : Cultura o humanismo cristiano. Sapt 15 (1960) 18-31.

9851 DI ROVASENDA E., OP : I valori della tecnica. Sapz 13 (1960) 161-180.

9852 PALOMBA G. : I valori umani oggi. Sapz 13 (1960) 188-194.

9853 PETRUZZELLIS N. : Universalità e individualità del valore. Sapz 13 (1960) 225-234.

9854 SCIACCA M. F. : Problematica dei valori dell'uomo. Sapz 13 (1960) 235-245.

9855 PETRUZZELLIS N. : Il valore dell'arte e il valore nell'arte. Sapz 13 (1960) 108-115.

9856 BRUNNER A., SJ : Kunst und Erziehung. SZ 166 (1960) 346-355.

9857 OBERTI E. : L'estetica musicale di Reginone di Prüm e l'attualità dell'estetica medievale. RFN 52 (1960) 336-354.

II. THEOLOGIE

Allgemeines : s. a. 9766-68 (theolog. Dissert.).

9858 BRETON S., CP : Logique et théologie. RSPT 44 (1960) 409-440.

9859 BESNARD A. M. : Der Ruf des Evangeliums an die technische Zivilisation. Anima 15 (1960) 100-117.

9860 THIELS G. : Theologie und Technik. Anima 15 (1960) 117-120.

9861 MAHR F. : Technische Mentalität und Glaubensleben. Anima 15 (1960) 121-127.

9862 VON HORNSTEIN F. X. : Seelsorge im Zeitalter der Technik. Anima 15 (1960) 147-153.

Fundamentaltheologie – Ekklesiologie : s. a. 9891 (Offenbaren : AT), 9946 f. (Wunder), 9916 (Christus u. Kirche), 9965 (Eucharistie u. Kirche), 9915 (Petrus).

9863 JOPPOLO A., OMI : Notes bibliographiques de théologie fondamentale. RUO 30 (1960) 172*-176*.

9864 KEILBACH W. : Von mythischem Wissen und dem Verhältnis des Mythos zur Offenbarung. Zwei Buchanzeigen. MTZ 11 (1960) 141-146. [zu M. VERENO : 6990 u. Vom Mythos zum Christos, Salzburg 1958.]

9865 BARTH T., OFM : Duns Scotus und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung. Ordinatio Prolog q. 1, übersetzt und eingeleitet. FS 40 (1958) 382-404 ; 42 (1960) 51-65.

9866 FRIES H. : Aspekte der Kirche heute. *KÜ* (1960) 288-310.

9867 OSUNA A., OP : La mediación universal de la Iglesia. CT 87 (1960) 217-268.

9868 PEGON J., SJ : Episcopat et Hiérarchie au Concile de Trente. NRT 82 (1960) 580-588.

9869 DEJAIFVE G., SJ : Le Premier des évêques. NRT 82 (1960) 561-579.

9870 EBNETER A. : Was wir vom Konzil wissen müssen. Or 24 (1960) 149-154.

9871 KENNY J. P., SJ : What is oecumenicity in its technical sense ? ITQ 27 (1960) 235-244.

9872 HOFMANN F. : Die Bedeutung der Konzilien für die kirchliche Lehrentwicklung nach dem heiligen Augustinus. *KÜ* (1960) 81-89.

9873 CONGAR Y. M.-J., OP : « Traditio » und « sacra doctrina » bei Thomas von Aquin. *KÜ* (1960) 170-210.

9874 SCHMAUS M. : Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent. *KÜ* (1960) 211-234. [Textfragmente aus der Summa quaestionum nach der Druckausgabe : a. IX, q. 2 (S. 217), q. 3 (S. 220), a. X, q. 1 (S. 224), q. 2 (S. 227), q. 3 (S. 233).]

9875 HORST U., OP : Das Verhältnis von Schrift und Tradition nach Melchior Cano. TTZ 69 (1960) 207-223.

9876 BEUMER J., SJ : Der Begriff der « traditiones » auf dem Trienter Konzil im Lichte der mittelalterlichen Kanonistik. Sch 35 (1960) 342-362.

9877 CHENU M. D., OP : Tradition und Soziologie des Glaubens. Übers. v. Jeanne ZÖBELEIN-MICHEL. *KÜ* (1960) 266-275.

9878 HÄRING B. : Tradition und Anpassung im Licht des Geheimnisses der Inkarnation. *KÜ* (1960) 276-287.

9879 KARRER O. : Spiritualität und Dogma in ökumenischer Fragestellung. *KÜ* (1960) 311-329.

9880 FISCHER E. H. : Theologieprofessor, theologische Fakultät und Kirche. Das akademische Lehramt der katholischen Theologie im Rahmen des deutschen Konkordatsrechtes. *KÜ* (1960) 330-366.

9881 DE CLERCQ C. : Un ouvrage peu connu d'un ancien jésuite sur les rapports entre l'Eglise et l'État (1792-93). NRT 82 (1960) 730-743. [zu C. A. DESBIEF SJ, Sur les bornes entre les deux puissances, London 1792.]

9882 KAUP J., OFM : Die Geschichtstheologie des hl. Bonaventura. FS 42 (1960) 66-81. [zu J. RATZINGER : 7958.]

Ökumenische Bewegung : s. a. 9938, 9940 f., 9943 (Ökumene u. Maria).

9883 GIERATHS G., OP : Das bevorstehende Konzil und die Einheit der Christen. NO 14 (1960) 180-193.

9884 LÖHRER M., OSB : Konzil und Wiedervereinigung. SKZ 128 (1960) 349 f.

9885 STAKEMEIER E. : Die Eucharistie, die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Getrennten. TG 50 (1960) 241-262.

9886 STEPHANOU P., SJ : Il patriarcato di Constantinopoli di fronte al problema dell'unione. CC 111 III (1960) 46-58.

9887 BAUMANN R. : Der Plan Gottes ? Eine Konzeption für die Wiedervereinigung der katholischen und evangelischen Christenheit in evangelischer Sicht. TG 50 (1960) 262-279.

Hl. Schrift – Biblische Theologie : s. a. 9996 (Pascha), 9906 (*A.T.*: Schöpfung), 9926 (Gn 3,15 : Immaculata Conc.), 9917 (Dt 28,66 : Kreuz), 9909 (Prov 12,28 : Unsterblichkeit), 10010 (Is : Glaube an das Gottesreich), 10037 (Is-Komm. v. Hieronymus), 9922 (*N.T.*: Mariologie), 9963 (Eucharistie), 10040 (Mt-Komm. d. Schule d. Anselm v. Laon).

9888 KEARNS C., OP : The success of the Bible de Jérusalem. Ang 37 (1960) 201-211. [zu : La Sainte Bible traduite en français, Paris 1956.]

9889 NOVAK M. : The philosophy implicit in biblical studies. A note towards a transcultural philosophy. CBQ 22 (1960) 306-314. [zu : J. L. Mc KENZIE, The two-edged sword, Milwaukee 1956.]

9890 MCKENZIE J. L., SJ : A response. CBQ 22 (1960) 315 f. [zu 9889]

9891 HAAG H. : « Offenbaren » in der hebräischen Bibel. TZ 16 (1960) 251-258.

9892 SCHELBERT G., SMB : Die Anfänge der Menschheit. SKZ 128 (1960) 327 f., 341-343. [zu P. MORANT : 8779.]

9893 BAILY M., CSsR : Biblical man and some formulae of christian teach, ing. ITQ 27 (1960) 173-200.

9894 MARTIN-ACHARD R. : La signification théologique de l'élection d'Israël. TZ 16 (1960) 333-341.

9895 MACRAE G. W., SJ : The meaning and evolution of the feast of tabernacles. CBQ 22 (1960) 251-276.

9896 LOHFINK N., SJ : Wie stellt sich das Problem Individuum-Gemeinschaft in Deuteronomium 1,6 – 3,29 ? Sch 35 (1960) 403-407.

9897 BEAUDET R. : Le sacerdoce et les prophètes. LTP 15 (1959) 127-138.

9898 BARTHÉLEMY J.-D. : Quinta ou Version selon les Hébreux ? TZ 16 (1960) 342-353.

9899 STEIERT B., OSB : Das Problem der echten Jesus-Worte SKZ 128 (1960) 433-435. [zu : E. STAUFFER, Die Botschaft Jesu, damals und heute, Bern 1959.]

9900 BROWN R. E., SS : Three quotations from John the Baptist in the Gospel of John. CBQ 22 (1960) 292-298. [Jo 1,26. 29. 30.]

Dogmatik : s. a. 9893 (Anthropologie), 10036 (Gottebenbildlichkeit), 9892 (Ursprung d. Menschheit).

9901 DEGL'INNOCENTI U., OP : In margine ad un recente volume. DT 63 (1960) 222-228. [zu : A. PIOLANTI, Dio nel mondo e nell'uomo, Roma 1959.]

9902 XIBERTA B. M., OCarm : De Dei cognoscibilitate notulae ad contemplationem praecipue illustrandam. Carm 6 (1959) 3-50.

9903 SCHEFFCZYK L. : Die heilsökonomische Trinitätslehre des Rupert von Deutz und ihre dogmatische Bedeutung. *KÜ* (1960) 90-118.

9904 CRISÓSTOMO DE PAMPLONA OFMCap : La permisión del mal moral. EF 61 (1960) 21-34.

9905 GOETZ J., SJ : L'idée de création dans les religions primitives. LV 48 (1960) 5-20.

9906 DUBARLE A.-M., OP : Foi en la création et sentiment de créature dans l'Ancien Testament. LV 48 (1960) 21-42.

9907 LYONNET S., SJ : La rédemption de l'Univers. LV 48 (1960) 43-62.

9908 DUQUOC C., OP : Acte créateur et humanité de Dieu. LV 48 (1960) 63-88.

9909 DAHOOD M., SJ : Immortality in Proverbs 12,28. Bibl 41 (1960) 176-181.

Christologie :

9910 CAIAZZO S., SJ : Cristo Rivelatore in Emil Brunner. DT 63 (1960) 190-204.

9911 BIFFI G. : Fine dell'Incarnazione e primato di Cristo. SC 88 (1960) 241-260.

9912 GERKEN A., OFM : Bonaventuras Konvenienzgründe für die Inkarnation des Sohnes. WW 23 (1960) 131-146.

9913 HAY C., OFM : St. John Chrysostom and the integrity of the human nature of Christ. FStudies 19 (1959) 298-317.

9914 LEBOURLIER J. : « Union selon l'hypostase », ébauche de la formule dans le premier livre pseudo-athanasien *Contre Apollinaire*. RSPT 44 (1960) 470-476.

9915 BETZ J. : Christus-Petra-Petrus. *KÜ* (1960) 1-21.

9916 TROMP S., SJ : Quomodo Verbum sese conformet corpori Ecclesiae. Greg 41 (1960) 451-466.

9917 DANIÉLOU J., SJ : Das Leben, das am Holze hängt. Dt 28,66 in der altchristlichen Katechese. Ins Deutsche übertragen v. Jean HOUEL u. Franz LADENBURGER. *KÜ* (1960) 22-34.

9918 VALSECCHI A. : Gesù Cristo nostra legge. SC 88 (1960) 81-110, 161-190.

9919 STIERLI J. : « Cor Jesu », zur Theologie der Herz-Jesu-Verehrung. Or 24 (1960) 130 f. [zu 7904.]

Mariologie : s. a. 10053 (Bonaventura).

9920 PHILIPS G. : L'orientation de la Mariologie contemporaine. Essai bibliographique 1955-1959. Mar 22 (1960) 209-253.

9921 LUSTRISSIMI P. M., OSM : Il trattato di Mariologia in alcune recenti pubblicazioni. Mar 22 (1960) 317-369.

9922 SÖLL G., SDB : Die Anfänge mariologischer Tradition. *KÜ* (1960) 35-51.

9923 BAUER J. B. : Lo pseudo-Origene fonte di San Bernardo nel sermone « De Aquaeductu ». Mar 22 (1960) 370-372.

9924 GALLUS T., SJ : Miscellanea mariologica protestantica. Mar 22 (1960) 373-375.

9925 ALFARO J., SJ : La Inmaculada Concepción en la Bula « Sollicitudo » a la luz de documentos inéditos. RET 20 (1960) 5-76.

9926 ADINOLFI M., OFM : De protoevangelio (Gn 3,15) penes Lyranum. Ant 35 (1960) 328-338.

9927 Graber O. : Marias Jungfräulichkeitswille vor der Engelsbotschaft. Mar 22 (1960) 290-304.

9928 Mitterer A. : Marias wahre Jungfrau- und Mutterschaft in der Geburt. Ihr Wesen vom Standpunkt der Biologie. TPQ 108 (1960) 188-193.

9929 Rahner K., SJ : Virginitas in partu. Ein Beitrag zum Problem der Dogmenentwicklung und Überlieferung. *KÜ* (1960) 52-80.

9930 Caprile G. : L'origine della tradizione sulla morte e sul sepolcro di Maria a Gerusalemme. DT 63 (1960) 216-221.

9931 Bauducco F. M., SJ : « Lo Pseudo Dionigi l'Areopagita e la morte di Maria s. ma ». CC 111 III (1960) 278-283. [zu G. M. Roschini (gl. Titel.]

9932 Kippes A., OMI : The nature of the spiritual maternity. RUO 30 (1960) 121*-171*.

9933 Lais H. : War Maria im Erlösungswerk Stellvertreterin der Menschheit ? Ein Bericht. MTZ 11 (1960) 149-153.

9934 de Koninck C. : Le scandale de la médiation. LTP 14 (1958) 166-185 ; 15 (1959) 64-86.

9935 Brinktrine J. : Maria und die Eucharistie. TG 50 (1960) 290-292. [Literaturbericht.]

9936 Pastorius V., OFMCap : The Mary-Church analogy in the light of the Documents of Pope Pius XII. Mar 22 (1960) 254-269.

9937 Most W. G. : Maria et Ecclesia : tentamina ad synthesim novam. Mar 22 (1960) 270-289.

9938 Gherman P. : Le parallélisme entre Marie et l'Eglise selon la doctrine de l'Orient chrétien séparé et des protestants. *ME* 10 (1960) 1-50.

9939 Schultze B., SJ : Maria und Kirche in der russischen Sophia-Theologie. *ME* 10 (1960) 51-141.

9940 Vodopivec J. : La Vierge Marie : obstacle et espoir de la réunion des chrétiens. Les incidences ecclésiologiques de la mariologie dans la perspective oecuménique. *ME* 10 (1960) 143-180.

9941 Boyer C., SJ : Marie, espérance pour l'unité chrétienne. *ME* 10 (1960) 181-193.

9942 Benard E. D. : Our Lady and conversions. *ME* 10 (1960) 195-208.

9943 Dougherty K. F. : Our Lady and christian unity. *ME* 10 (1960) 209-236.

9944 Balić C., OFM : Un double problème d'actualité : miracle et guérisons de Lourdes. *ME* 13 (1960) 1-18.

9945 Cicognani C., Card. : Apparitions et miracles de Lourdes. *ME* 13 (1960) 19-34.

9946 Dhanis E., SJ : Qu'est-ce qu'un miracle ? *ME* 13 (1960) 35-83.

9947 Garrigou-Lagrange R., OP : Discernibilité du miracle : à propos des miracles de Lourdes. *ME* 13 (1960) 85-92.

9948 Javierre A. M., SDB : Milagros contemporáneos en Lourdes. *ME* 13 (1960) 93-147.

9949 Thiébaut F. : Du diagnostic médical des guérisons miraculeuses. *ME* 13 (1960) 149-161.

9950 Bariéty M. : Le médecin catholique devant le miracle. *ME* 13 (1960) 163-173.

9951 Mauriac P. : Le but de l'examen clinique scientifique en relation avec le miracle. *ME* 13 (1960) 175-188.

9952 van der Schueren G. L. : Le médecin jusqu'au seuil du miracle. *ME* 13 (1960) 189-204.

9953 Salmon M. M. : Les guérisons extraordinaires de Lourdes. *ME* 13 (1960) 205-245.

9954 Olivieri A. : Difficultés contre le caractère extra-naturel des guérisons de Lourdes. *ME* 13 (1960) 247-270.

9955 Romani S. : I miracoli nelle cause di beatificazione e canonizzazione. *ME* 13 (1960) 271-320.

Sakramentenlehre : s. a. 9935 (Maria u. Eucharistie), 9885 (Eucharistie u. Wiedervereinigung).

9956 Lynch K. F., OFM : The doctrine of Alexander of Hales on the nature of sacramental grace. FStudies 19 (1959) 334-383.

9957 Turrado A., OSA : Nova quaedam sententia de natura causalitatis sacramentorum Novae Legis ? RET 20 (1960) 77-104. [zu G. van Roo : 5241.]

9958 Arnold F. X. : Subjekt und Gestalt christlicher Liturgie. *KÜ* (1960) 235-265.

9959 Heynck V., OFM : Die Behandlung der Lehre von dem Wiederaufleben der Taufe in den Sentenzenkommentaren des Durandus de S. Porciano. FS 42 (1960) 27-50.

9960 Esser K., OFM : Missarum sacramenta. Die Eucharistielehre des hl. Franziskus von Assisi. WW 23 (1960) 81-108.

9961 Seibel W., SJ : Gegenwart Christi. Zum Abendmahlsgespräch der evangelischen Kirche in Deutschland. SZ 166 (1960) 321-332.

9962 Wulf H., SJ : Das Abendmahlsgespräch in der evangelischen Kirche Deutschlands heute. GL 33 (1960) 223-231.

9963 Betz J. : Die Eucharistie als sakramentale Gegenwart des Heilsereignisses « Jesus » nach dem ältesten Abendmahlsbericht. GL 33 (1960) 166-175.

9964 Rahner K. : Wort und Eucharistie. *AFZE* (1960) 7-52.

9965 Schmaus M. : Christus, Kirche und Eucharistie. *AFZE* (1960) 53-71.

9966 Mörsdorf K. : Der Träger der eucharistischen Feier. *AFZE* (1960) 72-91 = *PMV* (1960) 223-237.

9967 Winklhofer A. : Eucharistie als Opfer, Speise und Anbetung. *AFZE* (1960) 92-109.

9968 Auer J. : Einheit und Frieden als Frucht der eucharistischen Mahlgemeinschaft. *AFZE* (1960) 110-155.

9969 Scheffczyk L. : Die materielle Welt im Lichte der Eucharistie. *AFZE* (1960) 156-179.

9970 Hamp V. : Melchisedech als Typus. *PMV* (1960) 7-20.

9971 Ziegler A. W. : Das Brot von unseren Feldern. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenäus. *PMV* 1960) 21-43.

9972 Lang H. : Eucharistic teachings of St. Augustine. *PMV* (1960) 44-48.

9973 Bauerreiss R. : ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΤΗΣ ΔΟΞΗΣ. Ein frühes eucharistisches Bild und seine Auswirkung. *PMV* (1960) 49-67.

9974 Tüchle H. : Eucharistie und Propaganda-Kongregation in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens. *PMV* (1960) 68-81.

9975 Schwaiger G. : Johann Adam Möhler und der Laienkelch. *PMV* (1960) 82-96.

9976 Hartig M. : Die eucharistischen Gnadenstätten in Bayern. *PMV* (1960) 97-113.

9977 Weinzierl K. : Die Corporis-Christi-Erzbruderschaft bei St. Peter in München. Ihre Entstehung, ihre Ablässe und ihre Satzungen. *PMV* (1960) 114-127.

9978 Kampmann T. : Die Laudatio Sacramenti im Werke Gertrud von Le Forts. *PMV* (1960) 128-146.

9979 Keilbach W. : Transzendenz, Archetypus, Mysterium. *PMV* (1960) 147-164.

9980 Fries H. : Die Eucharistie und die Einheit der Kirche. *PMV* (1960) 165-180.

9981 Monzel N. : Kirche und eucharistische Tischgemeinschaft im Lichte der soziologischen Kategorienlehre. *PMV* (1960) 181-202.

9982 Scheffczyk L. : Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in der Eucharistie. *PMV* (1960) 203-222.

9983 Kaiser M. : Manifestation des öffentlich-rechtlichen Charakters der Eucharistie in der applicatio pro populo. *PMV* (1960) 238-255.

9984 Schmaus M. : Die Eucharistie als Bürgin der Auferstehung. *PMV* (1960) 256-279.

9985 Pascher J. : Heilmittel der Unsterblichkeit. *PMV* (1960) 280-293.

9986 Egenter R. : Das persönliche Opfer des Christen in seinem eucharistischen Bezug. *PMV* (1960) 294-310.

9987 Scheuermann A. : Der eucharistische Ort nach kirchlichem Recht. *PMV* (1960) 311-331.

9988 Scheffczyk L. : Die Eucharistie als Sinnerhellung des christlichen Lebens. GL 33 (1960) 175-184.

9989 Jungmann J. A., SJ : Die Eucharistie als Mitte unserer Frömmigkeit. GL 33 (1960) 184-191.

9990 Auer A. : Die Eucharistie als Weg der Welt in die Erfüllung. Von der Bedeutung des eucharistischen Mysteriums für die christliche Laienfrömmigkeit. GL 33 (1960) 192-206.

9991 Scherer R. : Die Eucharistie und der Christ in der Welt. GL 33 (1960) 206-219.

9992 Breuning W. : Die geistliche Kommunion – Frömmigkeitsübung oder Grundhaltung des Christen ? TTZ 69 (1960) 224-236.

9993 Auer J. : Das eucharistische Opfer, Christi einmaliges Opfer. Der Kirche Opfer und unser Opfer. MTZ 11 (1960) 97-105.

9994 Schmaus M. : Das eucharistische Opfer im Kosmos der Sakramente. *OCOK* (1960) 13-27.

9995 Warnach V., OSB : Vom Wesen des kultischen Opfers. *OCOK* (1960) 29-74.

9996 Schildenberger J., OSB : Der Gedächtnischarakter des alt- und neutestamentlichen Pascha. *OCOK* (1960) 75-97.

9997 Betz J. : Die Prosphora in der patristischen Theologie. *OCOK* (1960) 99-116.

9998 von Korvin-Krasinski C., OSB : Christus praesens bei Thomas von Aquin und den griechischen Kirchenvätern. *OCOK* (1960) 117-137.

9999 Neunheuser B., OSB : Die numerische Identität von Kreuzesopfer und Meßopfer. *OCOK* (1960) 139-151.

10000 Savio P. : Le avvertenze ai confessori di S. Carlo al tempo d'Innocenzo XI. SC 88 (1960) 261-285.

10001 GRIESL G. : Das zwangsneurotische Beichtkind. TPQ 108 (1960) 194-204.

10002 THOMA F. : Ist Weihediakonat mit Ehemöglichkeit heute notwendig und möglich ? Or 24 (1960) 121-125.

10003 WEISS F. : Johannes Chrysostomus über das Priestertum. SKZ 128 (1960) 313-315.

10004 JEDIN H. : Das Tridentinische Bischofsideal. Ein Literaturbericht. TTZ 69 (1960) 237-246.

Eschatologie :

10005 RAHNER K., SJ : Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen. ZKT 82 (1960) 137-158.

Moraltheologie : s. a. 9797 (Literaturbericht).

10006 PALAZZINI P. : L'imputabilità dell'atto umano nel periodo pre-grazianeo e nel « decretum » di Graziano. Studia Gratiana VII (1959) [9726] 447-460.

10007 RODRÍGUEZ V., OP : Cuándo es donal la moción divina en el alma. TE 4 (1960) 237-267.

10008 PEREGO A., SJ : I peccati sono rimessi e non coperti anche secondo il Salmo 31. DT 63 (1960) 205-215.

10009 DE LETTER P., SJ : Divine quasi-formal causality. ITQ 27 (1960) 221-228. [Gnade]

10010 LORETZ O. : Der Glaube des Propheten Isaias an das Gottesreich. ZKT 82 (1960) 40-73, 159-181.

10011 AGAPITO DE SOBRADILLO OFMCap : Una opinión moral falsamente atribuida a san Buenaventura. EF 61 (1960) 35-46. [Verurteilung eines Unschuldigen.]

Aszese und Mystik :

10012 Bibliografía espiritual de 1959 en las revistas. TE 4 (1960) 309-334.

10013 BLASUCCI A., OFMConv : La teologia del dolore nella B. Angela da Foligno. MF 59 (1959) 494-507.

10014 DEL CAMINO M., OP : Revaloración de la « Doctrine spirituelle » de Lallemant. TE 4 (1960) 297-301.

10015 VENDITTI V. : La spiritualità de S. Carlo da Sezze. MF 59 (1959) 508-512.

10016 COMBES A. : Sainte Thérèse de Lisieux et saint Thomas d'Aquin. Ang 37 (1960) 162-186.

10017 IPARRAGUIRRE I., SJ : La sicología y los ejercicios. III semana interprovincial de ejercicios celebrada en Salamanca del 27 al 30 de diciembre de 1958. MC 33 (1960) 7-35.

10018 ARNÁIZ J., SJ : Proceso de desegoización en los ejercicios y psicología dinámica. MC 33 (1960) 37-50.

10019 CALVERAS J., SJ : Ordenación del amor y demás sentimientos. MC 33 (1960) 61-106.

10020 LAMOLLA J., SJ : La psicología de la perseverancia. MC 33 (1960) 107-147.

10021 ROLDÁN A., SJ : Proceso transformativo del aprecio práctico de los valores, según San Ignacio. MC 33 (1960) 149-169.

10022 ESPINOSA C., SJ : Sicología de las addiciones. MC 33 (1960) 171-195

10023 Hernández P. E., SJ : Sicología de la discreción de espíritus. MC 33 (1960) 199-221.

10024 Nicolau M., SJ : Valores psicológicos en la teología y espiritualidad de los ejercicios. MC 33 (1960) 223-243.

10025 Muñoz J., SJ : Preparacion psicológica de la elección en los ejercicios ignacianos. MC 33 (1960) 245-256.

10026 Alcala V., SJ : Psicopatías y ejercicios espirituales. MC 33 (1960) 257-265.

10027 Llamera M., OP : Principios fundamentales de formación religiosa y sacerdotal. TE 4 (1960) 183-236.

10028 Wucherer-Huldenfeld A., OPraem : Mönchtum und kirchlicher Dienst bei Augustinus nach dem Bilde des Neubekehrten und des Bischofs. ZKT 82 (1960) 182-211.

10029 Maduell A. : De espiritualidades. (El concepto de espiritualidad seglar). TE 4 (1960) 269-287.

III. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Antike Philosophie : s. a. 9799 (Empedokles), 9777, 9798, 9830, 10050, 10062, 10082 (Aristoteles).

10030 Bonetti A. : La concezione dialettica della realtà in Eraclito. RFN 52 (1960) 319-335.

10031 Yorck v. Wartenburg, Graf P. : Heraklit. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlaß. Hrsg. v. I. Fetscher. AP 9 (1959) 214-284.

10032 Vela R., OP : Modernità di Socrate. Sapz 13 (1960) 246-251.

10033 Gonda J. : De overwinning op de dood in het oudste indische Denken. TP 22 (1960) 174-204.

Patristik : s. a. 9922 (Mariologie), 9997 (Prosphora), 9998 (griech. Väter : Eucharistie), 9971 (Irenäus), 9923 (Ps.-Origenes), 9914 (Ps.-Athanasius), 9913, 10003 (Joh. Chrysostomus), 9872, 9972, 10028, 10106 (Augustinus), 9931, 10056 (Ps.-Dionysius), 9812 (Rusticus).

10034 Camelot P. T. : Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes : antiquité. RSPT 44 (1960) 553-579.

10035 Grillmeier A., SJ : Vom Symbolum zur Summa. Zum theologiegeschichtlichen Verhältnis von Patristik und Scholastik. *KÜ* (1960) 119-169.

10036 Orbe A., SJ : A propósito de *Excerpta ex Theodoto* 54,2 (κατ' ἰδίαν). Greg 41 (1960) 481-485.

10037 Gozzo S., OFM : De S. Hieronymi commentario in Isaiae librum. Ant 35 (1960) 49-80, 169-214.

10038 Marrou H.-I. : La basilique chrétienne d'Hippone d'après le résultat des dernières fouilles. REA 6 (1960) 109-154. [zu : E. Marec, Monuments chrétiens d'Hippone, ville épiscopale de saint Augustin. Paris 1958.]

Mittelalterliche Scholastik : s. a. 10035 (Symbolum u. Summa), 9857 (Regino v. Prüm), 9903 (Rupert v. Deutz), 9923 (Bernhard), 9960 (Franz v. Assisi), 9956 (Alex. v. Hales), 9882, 9912, 10011 (Bonaventura), 9800, 9813, 9825, 9873, 9998, 10016, 10099 (Thomas v. Aq.), 9874 (Heinr. v. Gent), 9865 (Joh. Duns Scotus), 9959 (Durandus v. St. Pourçain), 9926 (Nikolaus v. Lyra), 9775 (Joh. Anton. Scotus Neapolitanus).

10039 Seńko W. : Aperçu sur les recherches concernant la philosophie médiévale en Pologne. *MPP* 1 (1958) 5-10.

10040 Weisweiler H., SJ : Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon. Sch 35 (1960) 363-402.

10041 van den Eynde D., OFM : Deux traités faussement attribués à Hugues de Saint-Victor. FStudies 19 (1959) 318-324. [zu : De filia Iephte (PL 177, 323-334) ; Expositio in Regulam b. Augustini (PL 175, 881-924).]

10042 van den Eynde D., OFM : Les « Notulae in Genesim » de Hugues de Saint-Victor source littéraire de la « Summa Sententiarum ». Ant 35 (1960) 323-327.

10043 Hoste A., OSB : Le traité pseudo-augustinien *De Amicitia :* un résumé d'un ouvrage authentique d'Aelred de Rievaulx. REA 6 (1960) 155-160.

10044 Brown M. A., Sr. OSF : John of Salisbury. FStudies 19 (1959) 241-297.

10045 Kurdziałek M. : Fragments des « Quaestiones naturales » de David de Dinant. *MPP* 2 (1958) 3-5.

10046 Półtawski A. : Communis lectura pragensis. – Liste des questions anonymes sur les Sentences, d'après le ms BJ 1435. *MPP* 1 (1958) 11-27.

10047 Korolec J. B. - A. Półtawski - Z. Włodek : Commentaires sur les sentences, supplément au Répertoire de F. Stegmüller. *MPP* 1 (1958) 28-30.

10048 Golaszewska M. - J. B. Korolec - A. Półtawski - Z. K. Siemiatkowska - I. Tarnowska - Z. Włodek : Commentaires sur les sentences, supplément au Répertoire de F. Stegmüller. *MPP* 2 (1958) 22-27.

10049 Kuksewicz Z. : Commentaires sur les sentences, supplément au Répertoire de F. Stegmüller. *MPP* 5 (1960) 45-49.

10050 Czartoryski P. : Gloses et commentaires inconnus sur la politique d'Aristote d'après les mss de la bibliothèque Jagellone de Cracovie. *MPP* 5 (1960) 3-44.

10051 Kaeppeli T., OP : Heidenricus, Bischof von Kulm († 1263), Verfasser eines Traktates De Amore S. Trinitatis. AFP 30 (1960) 196-205.

10052 Roch R. J., SJ : The Philosophy of St. Bonaventure – a controversy. FStudies 19 (1959) 209-226. [zu : E. Gilson, The Philosophy of St. Bonaventure, New York 1938 ; F. van Steenberghen, Siger de Brabant, II, Louvain 1942.]

10053 Beumer J., SJ : Eine dem hl. Bonaventura zu Unrecht zugeschriebene Marienpredigt ? Literarkritische Untersuchung des Sermo VI De assumtione B. Virginis Mariae (ed. Quaracchi IX, 700b-706b). FS 42 (1960) 1-26.

10054 Callus D. A., OP : San Tommaso d'Aquino e Sant' Alberto Magno. Ang 37 (1960) 133-161.

10055 Houde R. : A note on Saint Thomas and Platonism. NS 34 (1960) 270 f. [zu F. Henle : 4022.]

10056 Doherty K. F., SJ : St. Thomas and the Pseudo-Dionysian Symbol of Light. NS 34 (1960) 170-189.

10057 Siemiatkowska Z. K. : Au sujet d'un texte sur les « Theoremata de esse et essentia » de Gilles de Rome *MPP* 2 (1958) 19-21.

10058 Seńko W. : Quelques informations sur les manuscrits des « Theoremata de esse et essentia » de Gilles de Rome, suppléments et corrections du catalogue de G. Bruni. *MPP* 3 (1959) 22-24.

10059 Włodek Z. : Au sujet des recherches sur la chronologie des œuvres de Richard de Mediavilla. *MPP* 3 (1959) 3-6.

10060 Korolec J. B. : A propos du commentaire d'Humbert de Prully sur les sentences de Pierre Lombard. *MPP* 3 (1959) 17-21.

10061 Kaeppeli T., OP : Pour la biographie de Jacques de Cessole. AFP 30 (1960) 149-162.

10062 Seńko W. : Le commentaire de Thomas Sutton sur les catégories d'Aristote dans le ms. Q 3 de la bibliothèque de l'Université de Wrocław. *MPP* 4 (1959) 35-38.

10063 Stella P. T. : A proposito di Pietro da Palude (in I Sent., d. 43, q. 1) : La questione inedita « Utrum Deum esse infinitum in perfectione et vigore possit efficaci ratione probari » di Erveo Natalis. Sal 22 (1960) 245-325. (Texted. p. 264-308.)

10064 Koch J. : Kritische Studien zum Leben Meister Eckharts. II. Teil : Die Kölner Jahre, der Prozeß und die Verurteilung. AFP 30 (1960) 5-52. [Forts. v. 8696]

10065 Fischer H., SJ : Die theologischen Werke Meister Eckharts. Sch 35 (1960) 408-413.

10066 Seńko W. : Les commentaires anonymes du XVe s. sur le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin. *MPP* 3 (1959) 7-16.

10067 Włodek Z. : Avicenne encore une fois ? A propos des recherches sur les premiers commentateurs de saint Thomas d'Aquin. *MPP* 2 (1958) 6-12. [zu Armand v. Belvézer (= de Bellovisu), mit Textfragm. S. 9-11.]

10068 Seńko W. : Les manuscrits des commentaires d'Armand de Bellovisu, de Gerard de Monte et de Jean Versor sur le « De ente et essentia » de saint Thomas d'Aquin. *MPP* 2 (1958) 13-18.

10069 Kowalczyk M. : Hartmanus de Augusta. *MPP* 3 (1959) 25 f.

10070 Baring G. : Die französischen Ausgaben der « Theologia Deutsch ». TZ 16 (1960) 176-194.

10071 Staehelin E. : Pius II. und die Gründung der Universität Basel. Die Stiftungsbulle vom 12. Nov. 1459. TZ 16 (1960) 172-175.

10072 Beltrán de Heredia V., OP : Noticias y documentos para la biografía del Cardenal Juan de Torquemada. AFP 30 (1960) 53-148.

10073 Creytens R., OP : Les écrivains dominicains dans la chronique d'Albert de Castello (1516). AFP 30 (1960) 227-313. [Texted. p. 260-291, 297-313.]

Arabische Philosophie : s. a. 10067 (Avicenna), 9825 (Ghazzali), 9800 (Averroes).

10074 Anawati G.C., OP : Philosophie médiévale en terre d'Islam. MIDEO 5 (1958) 175-236.

10075 Gómez Nogales S., SJ : I coloquio internacional sobre historia de la filosofía musulmana [Köln, 6.-12. IX. 1959]. Pens 16 (1960) 225-232.

10076 ANAWATI G. C., OP : Textes arabes anciens édités en Egypte au cours de l'année 1953. MIDEO 1 (1954) 103-140.

10077 ANAWATI G. C., OP : Textes arabes anciens édités en Egypte au cours de l'année 1954. MIDEO 2 (1955) 257-306.

10078 ANAWATI G. C., OP : Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1955 et 1956. MIDEO 3 (1956) 259-348.

10079 ANAWATI G. C., OP : Textes arabes anciens édités en Egypte au cours de l'année 1957. MIDEO 4 (1957) 203-246.

10080 ANAWATI G. C., OP : Textes arabes anciens édités en Egypte au cours de l'année 1958. MIDEO 5 (1958) 387-416.

10081 ANAWATI G. C., OP : L'œuvre scientifique du congrès d'Avicenne de Téhéran (21-30 avril 1954). MIDEO 2 (1955) 351-356.

10082 MADKOUR I. : Le traité des catégories du Shifā'. MIDEO 5 (1958) 253-278.

10083 EL-KHODEIRI M. : Autour de deux opuscules d'Avicenne traduits en latin. MIDEO 2 (1955) 341-350. [zu : Liber Aphorismorum de anima u. de quaesitis, übers. v. Andreas Alpago, hrsg. Venedig 1546 : Avicennae compendium de anima etc.]

10084 JABRE F., CM : La biographie et l'œuvre de Ghazali reconsidérées à la lumière des Tabaqāt de Sobkī. MIDEO 1 (1954) 73-102.

10085 KUKSEWICZ Z. : Repetorium codicum Averrois opera latina continentium qui in Bibliothecis polonis asservantur. *MPP* 4 (1959) 3-34.

10086 AVERROES : Tahāfut al-Tahāfut, Cuestión XVII. Trad. por C. QUIRÓS. Pens 16 (1960) 331-347.

Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 9770 (P. Ramus), 9814 (Suárez), 9822 (V. Magni), 9827 (Hume), 9795 (Darwin), 9771 (E. Husserl), 9842 (Ortega y Gasset).

10087 HAUBST R. : Über die jüngsten Fortschritte der Cusanus-Edition. TR 56 (1960) 97-102.

10088 BORAK H., OFMCap : Introductio in philosophiam S. Laurentii Brundusini. Ant 35 (1960) 215-292.

10089 NARCISO I., OP : Alle fonti del neotomismo. Sapz 13 (1960) 124-147. [zu S. ROSELLI OP : Summa philosophica. Roma 1771, 1783.]

10090 BERGENTHAL F. : Die Konkretisierung. Um den eigentlichen Ernst des Hegelschen Denkens – ein Entwurf. TG 50 (1960) 280-289.

10091 KAUFMANN F. : Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck. AP 9 (1959) 177-213.

10092 BENAVIDES C., SJ : Simpatías filosóficas de William James. Pens 16 (1960) 317-330.

10093 JAMES H., SND DE N. : Nicolai Hartmann's study of human personality. NS 34 (1960) 204-233.

10094 MUÑOZ J., SJ : El P. Salvador Cuesta, filósofo. In Memoriam. Pens 16 (1960) 271-287. [Bibliographie : p. 283-287.]

10095 BOGLIOLO L. : Un filosofo cristiano : Armando Carlini. Sal 22 (1960) 355-360. [Bibliogr. p. 359 f.]

10096 BORTOLASO G., SJ : Fede e ragione nel pensiero di Armando Carlini. CC 111 III (1960) 373-383.

10097 OLGIATI F. : L'eredità filosofica di Agostino Gemelli. RFN 52 (1960) 97-114.

10098 BONTADINI G. : La posizione della neoscolastica nella filosofia contemporanea. RFN 52 (1960) 115-156.

10099 Fabro C. : Santo Tomás y la filosofía cristiana actual. Sapt 15 (1960) 86-106.

10100 d'Amore B., OP : « I problemi dell'uomo nel mondo contemporaneo » alla Settimana di Studio di Cosenza [13.-18. I. 1960]. Sapz 13 (1960) 263-271.

10101 Antonelli M. T. : Il significato del problema del valore nella filosofia contemporanea. Sapz 13 (1960) 10-33.

10102 Passeri Pignoni V. : La filosofia dell'assurdo di Albert Camus. Sapz 13 (1960) 195-224.

10103 Verga L. : La « Philosophie de l'esprit » e le sorti della filosofia. RFN 52 (1960) 376-396. [zu G. Marcel u. L. Lavelle.]

10104 Alcorta J. I. : El humanismo en Heidegger. Sapt 15 (1960) 7-17, 107-119.

10105 Nolet de Brauwere Y. : Coups de sonde dans la philosophie anglaise contemporaine. RPL 58 (1960) 250-268. [Forts. v. 5601.]

Theologie der Neuzeit und der Gegenwart : s. a. 9875 (M. Cano), 9837 (Calvin), 10000 (Karl Borromäus), 9814 (Suárez), 10014 (L. Lallemant), 9881 (C. A. Desbief), 9975 (J. A. Möhler), 9837 (C. Secrétan), 9936 (Pius XII.).

10106 Besse G. : Saint Augustin dans les œuvres exégétiques de Jean Calvin. Recherches sur l'autorité reconnue à Saint Augustin par Calvin en matière d'exégèse. REA 6 (1960) 161-172.

10107 Pierluigi da Venezia, OFMCap : Il metodo polemico nei controversisti del secolo XVI e in S. Lorenzo da Brindisi. SC 88 (1960) 202-216.

10108 Eldarov G., OFMConv. : Il P. Egidio da Cesarò, OFMConv († c.1680) e la sua apologia missionaria. MF 59 (1959) 421-463.

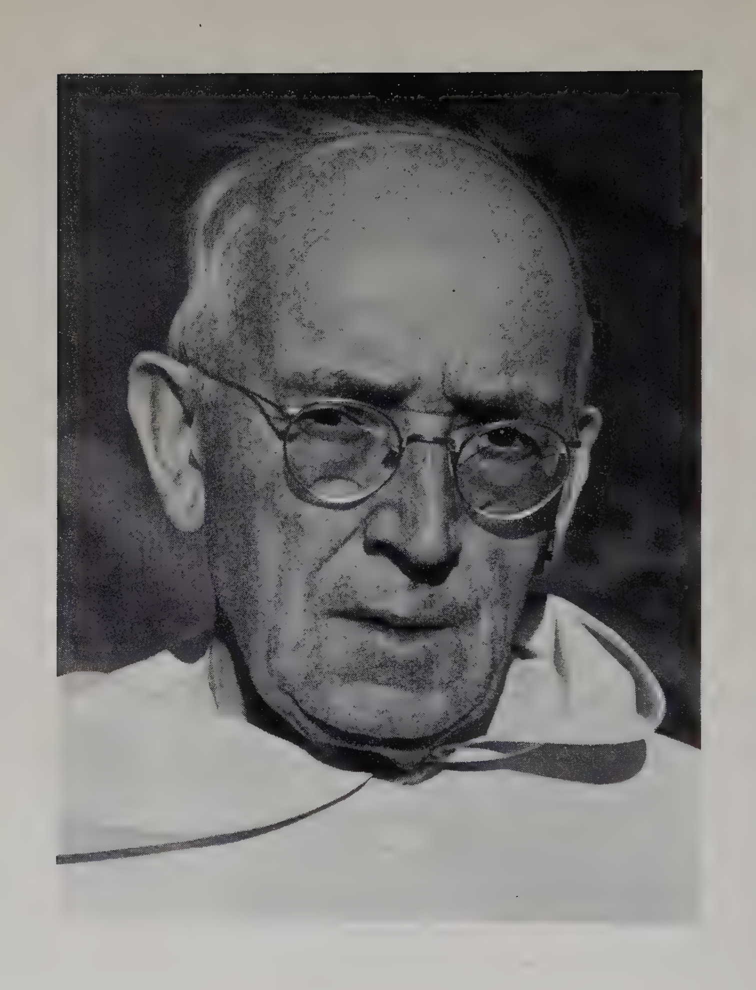
10109 Mariano de Sanlúcar, OFMCap : El cristocentrismo en los escritos del V. P. Isidoro de Sevilla y su proyección sobre la devoción a la Divina Pastora. EF 61 (1960) 63-71.

10110 Bacci, Card. A. : Nel decennio della morte del P. Mariano Cordovani. MD 77 (1960) 81-92.

10111 Crosignani G., CM : Aspetti del magistero di Pio XII. DT 63 (1960) 229-241. [Literaturbericht.]

10112 Kasper W. : Das Schrifttum von Professor Dr. Joseph Rupert Geiselmann. *KÜ* (1960) 367-371.

Adressen der Mitarbeiter : Dr. B. Bürke OSB, Kloster Disentis – S. Dosch OP, rue du Botzet 8, Fribourg – Dr. B. Drack OSB, Kloster Disentis – Lect. theol. D.Eickelschulte OP. St. Albert, Walberberg (Bez. Köln) – Dr. J. Endres CSsR, Geistingen üb. Hennef (Sieg) – Dr. A. Hufnagel, Domkapitular, Rottenburg (Neckar) – Dr. T. Kreider OSB, Kloster Mariastein (SO) – Mag. M. S. Morard OP, Albertinum, Fribourg – Dr. F. Schmölz OP, Salvatorplatz 2a, München 2 – Lect. theol. L. Simeon OP, Albertinum, Fribourg – Univ.-Prof. Dr. A. F. Utz OP, Albertinum, Fribourg.



G.-M. HÄFELE OP

R. I. P.

Gallus Häfele OP

1882-1960

Fruatur laetitia
ex labore suo.

Die *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* beginnt, als Fortsetzung des Commerschen *Jahrbuchs*, mit dem nächsten Heft den 75. Jahrgang. Leider kann an diesem Jubiläum jener nicht mehr teilnehmen, dem neben dem Begründer der Zeitschrift zweifellos die größten Verdienste für deren lückenlosen langjährigen Fortbestand zufallen. Es geziemt sich, dem Dank an den Verstorbenen wenigstens die wichtigsten Daten aus seinem arbeitsreichen Leben voranzustellen.

Pater Häfele wurde am 4. März 1882 in Gossau bei St. Gallen geboren. Er war das erste Kind einer bodenständigen Bauernfamilie. Später kamen noch sieben Geschwister dazu. Das Heimwesen der Eltern stand im Niederdorf. Im Taufbuch wurde der Erstgeborene mit dem Namen Franz Konrad eingetragen.

Die Primar- und Sekundarschule besuchte Konrad in Gossau. 1895 kam er ins Kollegium der Stiftsschule Einsiedeln. Während der ersten Sommerferien in der Heimatgemeinde begegnete der junge Gymnasiast Kaplan Manser, seinem künftigen Mitbruder und späteren Kollegen an der Universität Freiburg. 1903 bestand er an der Spitze seiner Klasse, mit der höchsten Note, die Matura.

Im Herbst meldete er sich zum Eintritt in den Dominikanerorden. Am 2. Oktober erhielt er von Pater Sadoc Szabó, dem damaligen Provinzial der Österreichisch-Ungarischen Reichsprovinz, in Graz das Ordensgewand und hieß fortan Frater Gallus-Maria. Am 3. Oktober 1904 legte er die einfache, am 6. Oktober 1907 die feierliche Profeß ab. 1904-06 absolvierte er das Philosophicum, 1906-11 das Theologicum am Ordens-

studium in Graz. Zu seinen Professoren gehörten Pater Reginald Schultes, ebenfalls St. Galler, von Rorschach gebürtig, der später am Angelicum Apologetik dozierte, ferner die Patres Meinrad Morard für Exegese, Hyazinth Amschl und Sadoc Szabó für Dogmatik und Moral. Im Juli 1911 bestand er das Lektoratsexamen mit einer schriftlichen Arbeit « De ordinis moralis a Deo dependentia ».

Im Herbst 1911 kam Pater Häfele nach Wien, um an der dortigen Universität Kirchengeschichte zu studieren, was wohl ganz seinen Anlagen und Talenten entsprach. Als Leiter seiner Doktorarbeit wählte er Pater Coelestin Wolfsgruber OSB, Ordinarius für Kirchengeschichte und Patrologie. In den Jahren 1913-14 bestand er die drei Rigorosa und wurde am 30. Juni 1914 feierlich zum Doktor der Theologie promoviert. Seine Dissertation über Franz von Retz wurde « plenis votis » mit « summa cum laude » ausgezeichnet. Mit diesem Lob war aber Pater Häfele noch nicht zufrieden. Noch volle vier Jahre arbeitete er – neben der schon ein Jahr zuvor am Ordensstudium in Graz aufgenommenen Lehrtätigkeit – an seinem « Franz » weiter. Die für seine wissenschaftliche Weiterbildung entscheidende Persönlichkeit wurde nun Martin Grabmann, der seit 1913 in Wien dozierte und den jungen Doktor auf neues Handschriftenmaterial in der Stiftsbibliothek des Klosters Neuburg aufmerksam machte. So wurde das Hauptgewicht der Untersuchung immer mehr von der Lehre des Franz von Retz auf seine Methode und seine Quellen verschoben. Diese ausgedehnte Forschertätigkeit bildete zusammen mit den engen freundschaftlichen Beziehungen zu Martin Grabmann einen der schönsten und vollsten Abschnitte im Leben von Pater Häfele. Allgemeine Anerkennung fand die Veröffentlichung seiner umfangreichen und für die damalige Zeit mustergültigen Arbeit : « Franz von Retz, ein Beitrag zur Gelehrtengeschichte des Dominikanerordens und der Wiener Universität am Ausgang des Mittelalters », Innsbruck 1918.

In Graz dozierte er Theologie und Apologetik. Anfang August 1919 wurde er zum Prior des dortigen Konvents gewählt.

Im September 1919 erfolgte die Berufung zum außerordentlichen Professor an die Universität Freiburg in der Schweiz, um die Nachfolge von Professor Albert-Maria Weiß auf dem Lehrstuhl für Fundamentaltheologie und Apologetik zu übernehmen. 1922 wurde er Ordinarius. Zweimal, 1924/25 und 1939/40, bekleidete er das Amt eines Dekans der Theologischen Fakultät. Gegen Ende der zwanziger Jahre erhielt er die

Auszeichnung eines Magister Sacrae Theologiae. Für das Jahr 1930/31 wurde ihm die Würde des Rector Magnificus der Universität übertragen[1].

Professorales Gebaren blieb dem Verstorbenen stets fern. Seine Treue zur Wissenschaft bewies er in selbstloser, meist auch verborgen gebliebener Arbeit. Den Schülern gegenüber war er eher ein gütiger Vater als ein unnachgiebiger Lehrmeister, eher ein hilfsbereiter Förderer als ein unnahbarer, in sich gekehrter Geistesmann. Lebendig und anregend wurde sein Unterricht in den Seminarien, die er bald auf sehr zeitnahe Problemkreise wie Kierkegaard, Newman und moderne Strömungen im Protestantismus auszurichten begann. Aus diesen Übungen und Gesprächen gingen unter seiner Leitung eine stattliche Anzahl beachtenswerter Doktordissertationen hervor, die in friedlichem Wettstreit die Gedanken der großen dialektischen Theologen untersuchten – und dies zu einer Zeit, als solche Studien noch nichts von der heutigen Selbstverständlichkeit an sich hatten. Auch aus den wenigen Beiträgen, die er selber in dieser Richtung veröffentlichte, spricht eine abgewogene, aber eindeutige Aufgeschlossenheit. Andere Arbeiten, die zum Teil in die Gebiete der Geschichte, der Patrologie und der Liturgik überschlugen, wurden von ihm in entscheidender Weise angeregt.

Herzliche Freundschaft verband Professor Häfele mit vielen seiner eminenten Kollegen, – vor allem mit Professor Gustav Schnürer, dem Spezialisten für mittelalterliche Geistesgeschichte, mit dem er sein früheres Lieblingsfach wenigstens in der Form von freien Gesprächen weiterpflegen konnte. Im engeren Kreis gab es wohl auch Spannungen. Sein Temperament brach manchmal stürmisch durch. Doch an wie vielen unvergänglichen Werken seiner Mitbrüder ist er durch freundliches Entgegenkommen und mühsamste Kleinarbeit beteiligt.

Neben seinen unmittelbaren Verpflichtungen als Professor fand Pater Häfele auch Zeit, um auf der menschlichen Ebene den Kontakt mit der Studentenschaft zu pflegen. Während vierzehn Jahren war er Vereinspapa der akademischen Verbindung « Leonina » und zugleich deren Altherrenpräsident. In früheren Jahren betätigte er sich auch mit Eifer als Seelsorger, fast jeden Sonntag reiste er nach Bern oder Basel, Lausanne oder Genf. Manchen seiner Studenten hielt er die Primizpredigt. Zu alldem war er in den Jahren 1920-27 noch Superior des Studienhauses St. Hyazinth in Freiburg.

[1] Seine Rektoratsrede trägt den Titel : Die Berechtigung der theologischen Fakultät im Organismus der Universität. Rede gehalten am 15. November 1930 zur feierlichen Eröffnung des Studienjahres Freiburg (Schw.) 1932. 22 S.

Das große wissenschaftliche Werk, das Professor Häfele hinterläßt, das eindringliche Zeugnis seiner treuesten Berufshingabe und -erfüllung, ist der *Divus Thomas*.

Schon 1919, bei seiner Berufung nach Freiburg, wurde er von Dr. Ernst Commer zum Mitherausgeber der Zeitschrift bestimmt [2]. Bei insgesamt 34 Jahrgängen, 1920-53, steht sein Name auf dem Titelblatt ; zunächst mit Dr. Ernst Commer, 1920-21 ; dann mit Gallus Manser, 1922-32 ; hierauf mit Alexander Horvàth, 1933-38 ; schließlich allein, 1939-53. Niemand wird aber bestreiten, daß seit dem Wechsel des Verlagsortes von Wien nach Freiburg, 1923, Pater Häfele die Hauptlast der redaktionellen Arbeit trug. Fast beschämend wirkt es, daß der Universitätsprofessor auch lange Jahre hindurch noch die ganze Administration der Zeitschrift zu bewältigen hatte.

Unter der Leitung von Pater Häfele entwickelte sich der *Divus Thomas* in mancher Beziehung. Viel deutlicher als früher trat die Scheidung zwischen historisch-kritischen Studien und spekulativen Beiträgen hervor. Lag in den vorausgehenden Jahren das Hauptgewicht auf der sogenannten Spekulation, so wurde diese nun durch vermehrte Betonung der positiven Methode gemäßigt, gemildert, gestärkt und ergänzt. Das war sicher ein erfreulicher Fortschritt, ganz zum Vorteil und zur Empfehlung des thomistischen Programms. Doch wurde der Rahmen der Zeitschrift auch unter anderen Gesichtspunkten erweitert. Es erschienen auch Studien, die unmißverständlich die Offenheit thomistischer Forschungsarbeit bekundeten ; die, ohne dem Geist des Doctor communis zu widersprechen, nicht unter dem Einfluß einer besonderen thomasischen Nachfolge standen. Schließlich war Professor Häfele auch gerne bereit, gelegentlich aus entfernteren Gebieten, vorwiegend der Geschichte und Patristik, wertvolle Beiträge aufzunehmen, die das philosophisch-theologische Denken von der Sache her anzuregen vermochten.

Da die Hauptaufgabe des Redaktors einer Zeitschrift sich auf die Wahl der Mitarbeiter und den Verkehr mit ihnen konzentriert, mag es angezeigt sein, kurz jene Autoren des *Divus Thomas* zu erwähnen, mit denen Pater Häfele in einem besonderen kollegialen Verhältnis stand. Zugleich wird durch diese Liste auch das innere Gewicht und geistige Format der von ihm geleiteten Jahrgänge angedeutet. Für die historisch-kritische Erforschung der Philosophie und Theologie des Mittelalters sind an

[2] Vgl. FZPT 1 (1954) 5.

erster Stelle die zahlreichen Studien von M. Grabmann, A. Landgraf und F. Pelster, ferner die Beiträge von A. Lang, A. Fries, O. Ott, J. P. Müller, H. Wilms, D. Planzer zu nennen. Dieser Aufzählung kann eine nicht weniger eindrucksvolle Reihe von Vertretern der spekulativen Fächer entgegengestellt werden. Es seien wenigstens folgende Namen aufgeführt : G. Manser, J. Gredt, R. Schultes, A. u. G. Rohner, A. Horváth, J. Ramírez, P. Wintrath, M. Thiel, J. Endres und C. Zimara. Die wichtigsten kontroverstheologischen Aufsätze stammen von J. Fehr, J. Hamer, W. Stolz und L. Volken. Viel Beachtung fanden, weit über den gewohnten Leserkreis hinaus, die Studien von M. van den Oudenrijn und O. Perler.

Endlich darf auch die von Pater Häfele in den Jahren 1926-50 zusammengestellte, 11128 Nummern umfassende *Thomistische Literaturschau*, ein wertvolles Arbeitsinstrument, nicht übergangen werden.

Es ist nicht leicht, die *Freiburger Zeitschrift* auf denselben Bahnen fortzuführen. Was der Verstorbene durch seine gewissenhafte, jahrzehntelange Tätigkeit erreicht hat, erregt Erstaunen und verlangt Anerkennung. So sei es erlaubt, ihm an dieser Stelle im Namen der verstorbenen und lebenden Mitarbeiter, Leser und Freunde der Zeitschrift, nicht zuletzt auch im Namen der gegenwärtigen Schriftleitung den tiefempfundenen Dank auszusprechen.

Nach dreiunddreißigjähriger Lehrtätigkeit trat Pater Häfele 1952 von seinem Amt als Professor an der Universität Freiburg zurück. Dieser Schritt bedeutete jedoch für den Siebzigjährigen noch nicht den Beginn des Ruhestandes. An erster Stelle wollte er als Priester und Ordensmann noch tätig sein. So zog der Honorarprofessor am 8. September nach Schwyz, um am dortigen Kloster der Dominikanerinnen die Funktion eines Spirituals zu übernehmen. Bald hatte St. Peter es ihm angetan. Neben der Seelsorge bei den Schwestern setzte er sich ein für die Verehrung der Schutzheiligen des alten Gotteshauses – Dominikus und Petrus von Verona –, hörte in vermehrtem Maß auch für die Bevölkerung des Fleckens Beichte und predigte noch hie und da in der Pfarrkirche und in der Kapelle des Kollegiums. Auch seine alte Neigung zur Geschichte regte sich wieder. Zunächst wollte er die von ihm schon früher begonnene Geschichte der ältesten Dominikaner Niederlassung auf deutschem Boden, des Klosters Friesach, in Kärnten, zu Ende führen. Dann dachte er an eine umfassendere Veröffentlichung über Constantin von

Schäzler [3]. Doch konnten diese Pläne infolge der unmittelbaren Verpflichtungen und der langsam nachlassenden Kräfte nicht mehr verwirklicht werden. Immerhin vermochte er das nicht geringe Pflichtenpensum als Liturge und Seelenführer noch volle sechs Jahre zu erfüllen.

Erst jetzt, und zwar gezwungen, fing seine eigentliche Ruhezeit an. Schweren Herzens nahm er mit Rücksicht auf seine Gesundheit von seiner letzten Arbeitsstätte, dem liebgewonnenen Schwyz, Abschied. Am 21. Juni 1958 übersiedelte er ins Oberhalbstein, nach Savognin, wo ihn die an der dortigen Pianta-Stiftung wirkenden Ilanzer Dominikanerinnen in liebevolle Pflege aufnahmen. Körperlich erholte er sich ziemlich rasch. Im Sommer 1959 unternahm er anläßlich seines goldenen Priesterjubiläums seine letzte große Reise, die ihn zunächst in seine Heimatgemeinde führte, hierauf nach Wien, wo er am 26. Juli in der Dominikaner Kirche Maria Rotunda ein feierliches Amt zelebrierte.

Noch in diesem Sommer machte er kleine Spaziergänge auf der sonnigen Straße von Savognin. Das Foto zu Beginn dieser Zeilen wurde im Juli dieses Jahres von P. Leodegar Schaller OP aufgenommen. Bis nah an den Tod heran vermochte er die dunklen Stunden inneren Leidens durch leutselige Worte aufzuheitern. Dankbar war er allen, die ihn in seinem hochgelegenen Alpental besuchten.

Am 3. Dezember verschlimmerte sich sein Zustand. Eine Bronchitis machte ihn bettlägerig. Am 14. Dezember hauchte er sein Leben aus. Das Gebet seiner letzten Tage ist in Erfüllung gegangen : « Kommen soll die Gnade und vergehen diese Welt ! »

HEINRICH STIRNIMANN OP

[3] Vgl. seinen Artikel : Constantin von Schäzler. Zu seinem hundertsten Geburtstag. DivThom 5 (1927) 411-448. Ferner seinen Beitrag : Constantin von Schäzler über die Mission des hl. Thomas für unsere Zeit, in der Festschrift Grabmann : Aus der Geisteswelt des Mittelalters. Studien und Texte. Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet (Beiträge zur Gesch. d. Philos u. Theol. d. M. A., Suppl. Bd. 3), Münster 1935, 759-778. – Die übrigen Veröffentlichungen von Professor Häfele im Divus Thomas findet man aufgeführt im Register zu den Bänden 1-31 (= Heft 4 des Jahrg. 1953), 16.

Jakob Fellermeier

Das Problem der christlichen Philosophie

Das Problem der christlichen Philosophie enthält eine doppelte Fragestellung, eine historische und eine grundsätzliche. Historisch gesehen lautet die Frage : Gibt es philosophische Systeme, die als christliche Philosophie angesprochen werden können ? Vom grundsätzlichen Standpunkt aus geht es darum, ob christliche Philosophie berechtigt oder gar notwendig ist.

Bevor das Problem selber in Angriff genommen werden kann, bedarf es wenigstens einer vorgängigen Klärung des Begriffes der christlichen Philosophie.

Christliche Philosophie kann man zunächst in einem allerweitesten Sinn fassen als jene Philosophie, die aus der Begegnung der christlichen Offenbarung mit dem philosophischen Denken entstanden ist. Demnach wären zur christlichen Philosophie fast alle philosophischen Systeme zu rechnen, die sich im Abendland seit Beginn der christlichen Zeitrechnung herausgebildet haben ; denn sobald die christliche Lehre an die Weltöffentlichkeit getreten war, konnte das menschliche Denken nicht mehr achtlos an ihr vorübergehen, mußte es Stellung zu ihr nehmen, sei es positiv oder negativ. Daß es in diesem Sinn christliche Philosophie gegeben hat und gibt, bedarf keines Beweises. Mit Recht erklärt Hans Meyer : « Man nehme die aus der christlichen Tradition stammenden Elemente aus Descartes, Malebranche, selbst aus dem Pantheismus Spinozas, aus Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, aus Baader, dem jungen Fichte, Weisse, selbst aus dem Atheismus Schopenhauers weg, und man sehe zu, was übrig bleibt »[1]. Sogar Nietzsche gesteht : « Auch wir Erken-

[1] H. Meyer : Christliche Philosophie ? MTZ 2 (1951) 415. Vgl. E. Gilson : Der Geist der mittelalterlichen Philosophie. Dt. von R. Schmücker, Wien 1950, 14 f.

nenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, auch wir nehmen unser Feuer noch von einem Brand, den ein Jahrtausend alter Glaube entzündet hat, der auch der Glaube Platos war, jener Christenglaube, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist. » [2] Und ebenso bekennt Jaspers : « Die Bibel und die biblische Religion sind eine Grundlage unseres Philosophierens, eine ständige Orientierung und eine Quelle unersetzlicher Gehalte. Das abendländische Philosophieren ist – mag man es eingestehen oder nicht – stets mit der Bibel, auch dann, wenn es gegen sie kämpft. » [3]

Doch in einem engeren Sinn können nur die philosophischen Systeme als christlich bezeichnet werden, die eine positive Haltung zur Offenbarungslehre einnehmen, d. h. die die christlichen Offenbarungswahrheiten als göttliche Wahrheiten und damit als Norm für das menschliche Denken anerkennen. Auch in dieser Fassung wird die Existenz einer christlichen Philosophie wohl kaum bestritten werden können. Das ganze philosophische Denken der Patristik und Scholastik und sogar auch weithin der Neuzeit ist in dieser Hinsicht christlich geprägt.

Christliche Philosophie im eigentlichen Sinn verlangt aber nun nicht nur, daß das menschliche Denken in ein positives Verhältnis zur göttlichen Offenbarung tritt, sondern daß es dabei auch noch echt philosophisches Denken bleibt, d. h. ein Denken, das sich mit Hilfe des natürlichen Lichtes der Vernunft vollzieht und sich zur Aufgabe setzt, die Dinge der Natur aus ihren Ursachen – zurück bis zu ihrer letzten Ursache – zu erklären [4]. Als wissenschaftliches System umfaßt die Philosophie « lehrinhaltliche Wahrheiten ..., die *nur*, unmittelbar oder mittelbar, vernunftevident sind ... Sowohl die Grundprinzipien der Philosophie, von denen sie ausgeht, (sind) vernunfteinsichtig, als auch die Methode und ihr begründender Aufbau und folglich auch ihre Resultate » [5]. Christliche Philosophie ist somit jene Philosophie, « die die Ordnung der Offenbarung und die Ordnung der Vernunft formell auseinanderhält, trotzdem aber die christliche Offenbarung als unentbehrliche Helferin der Vernunft betrachtet » [6].

[2] Genealogie der Moral, III, 24.

[3] K. Jaspers: Der philosophische Glaube, München 1954, 75.

[4] Vgl. S. Th. I. q. 1, a. 1-8 ; C. Gent. I, 4.

[5] G. M. Manser : Gibt es eine christliche Philosophie ? Divus Thomas (Fr.) 14 (1936) 24.

[6] É. Gilson [s. oben Anm. 1] 40. Vgl. E. Gilson : La possibilité philosophique de la philosophie chrétienne. Revue des sciences religieuses 32 (1958) 195 ; H. Meyer [1] 415.

Als echte Philosophie beansprucht auch die christliche Philosophie Autonomie, d. h. Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit mit eigenem Objekt und eigener wissenschaftlicher Methode. Objekt der Philosophie ist der Bereich der Erfahrung, der inneren und der äußeren, und alles, was daraus erschlossen werden kann ; die Erkenntnismethode ist bestimmt durch die eigene Vernunfteinsicht, die entweder, wie bei der Beobachtung und Analyse der Erfahrungstatsachen und der daraus gewonnenen Begriffe, unmittelbar gegeben ist, oder mittelbar durch Beweisverfahren erzielt wird. In beider Hinsicht unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie, deren spezifischer Gegenstand die übernatürlichen Wahrheiten darstellen, die weder in der Erfahrung gegeben sind noch aus ihr erschlossen werden können, und die sich darum nicht auf eigene menschliche Einsicht, sondern auf das Zeugnis des sich offenbarenden Gottes stützt.

Diese Autonomie besagt jedoch nicht, daß die christliche Philosophie von der Offenbarung völlig unabhängig sein muß. Es ist, wie Maurice Nedoncelle treffend erklärt, « ein weitverbreiteter Irrtum, der in der Philosophie eine wahre Katastrophe darstellt, Autonomie und Unabhängigkeit in eins zu setzen » [7]. Philosophie bedeutet keineswegs, wie Hilckman meint, « die Wahrheitssuche der Ratio, die Erkenntnisgewinnung des *auf sich selbst gestellten* menschlichen Geistes » [8]. Eine solche Definition als Maßstab würde von vornherein jede christliche Philosophie unmöglich machen. Die Abhängigkeit der Philosophie von der Offenbarung darf nur nicht so weit gehen, daß dadurch das Werk der Vernunft aufgehoben und verfälscht würde. Es kann sich darum die Philosophie in ihrer Beweisführung selber nicht auf Offenbarungswahrheiten stützen. Offenbarungswahrheiten dürfen bei einer philosophischen Argumentation nicht als Prämissen benützt werden. Auch eine christliche Philosophie hat ausschließlich ihren eigenen, aus der Vernunft sich ergebenden, d. h. den logischen Gesetzen zu folgen. Worin die Abhängigkeit der christlichen Philosophie von der Offenbarung besteht und wie weit sie sich jeweils erstreckt, wird sich im Lauf der Ausführungen zeigen.

Im Bereich der christlichen Philosophie im engeren Sinn finden sich nun vor allem zwei Hauptrichtungen, die für den Anspruch, auch christliche Philosophie im eigentlichen Sinn zu sein, in Betracht kommen : die augustinische und die thomistische.

[7] M. Nedoncelle : Existe-t-il une Philosophie Chrétienne ? Paris 1956, 94.

[8] A. Hilckman : Christliche Philosophie ? PJ 60 (1950) 458.

Der hl. Augustinus, in dem die Philosophie der Väterzeit ihren Höhepunkt erreichte und der weit in die Scholastik hinein, ja bis Albertus Magnus und Thomas von Aquin, das philosophische Feld des Abendlandes beherrschte, begründete unter Zusammenfassung und Vertiefung vorausgegangener patristischer Gedankengänge ein Verhältnis von christlicher Offenbarung und Philosophie, das in den Sätzen zum Ausdruck gebracht ist : « Fides quaerit, intellectus invenit » und « Intellectus est merces fidei » [9].

Das bedeutet, daß nach Augustinus dem Glauben die Priorität vor der Vernunfteinsicht zukommt [10]. Augustinus kam zu dieser Aufstellung vor allem auf Grund seines eigenen philosophischen Werdeganges. Der Glaube bot ihm jene Wahrheit an, die er bei den verschiedenen philosophischen Systemen vergebens gesucht hatte ; die aus dem Glauben übernommenen Wahrheiten sollten dann nachträglich auch vernunftgemäß begründet und durchdrungen werden. Ferner weist Augustinus auf die allgemeine Erfahrung hin, daß am Anfang des menschlichen Wissens immer der Glaube steht. Die Kinder glauben an den Vater auf das Wort der Mutter hin und an die Mutter auf Grund des Zeugnisses der Dienstboten und Ammen [11]. Ebenso muß man sich, bevor man zur Kenntnis einer Wissenschaft gelangt, der Autorität des Lehrers unterwerfen [12].

Um nun das Verhältnis von Philosophie und Glaube bei Augustinus richtig würdigen zu können, ist zu beachten, daß Augustinus den Begriff Philosophie, der bei ihm vielfach gleichlautend ist mit dem Wort « intellectus », in einer doppelten Bedeutung verwendet. In einem allgemeinen Sinn gebraucht er ihn « von beliebiger Philosophie, das heißt einer rein vernunftgemäßen Spekulation » ; hiernach ist « jede Erforschung der Wahrheit Philosophie » [13]. Im spezifisch augustinischen Sinn ist aber Philosophie oder intellectus die « vernunftgemäße Erforschung des Glaubensinhaltes » [14]. Durch die Philosophie soll der Glaube, soweit möglich, nachträglich vernunftgemäß begründet, vertieft und dadurch auf eine höhere Stufe erhoben werden, auf die Stufe eines bewußt erfaßten und aus eigener, innerer Überzeugung gehaltenen Glaubens. Die Philosophie in diesem höheren Sinn ist somit für Augustinus « ein Glaube, der

[9] De Trin. XV, 2, 2 ; In Joan. Evang. tract. XXIX, 6.

[10] Vgl. Sermo 118, 1.

[11] De utilitate credendi XII, 26.

[12] De ordine II, 9, 26.

[13] E. Gilson : Der hl. Augustinus. Dt. von Phil. Böhner u. T. Sigge, Hellerau 1930, 459.

[14] A. a. O. 69.

sich zum Wissen entfaltet, oder ein Wissen, das sich vom Glauben nährt und seinen Inhalt fortschreitend in sich hineinbaut »[15]. Philosophie ist hier « der Übergang vom begründeten Glauben an das Zeugnis der Heiligen Schrift zur Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht in der Ewigkeit »[16], fällt zusammen mit dem Besitz der beseligenden Weisheit und wird identisch mit der wahren Religion. So ist es zu verstehen, daß bei Augustinus der Glaube der Philosophie vorausgehen muß. « Der Glaube an Gott (geht) dem Beweis des Daseins Gottes voraus, nicht um davon zu befreien, sondern um uns vielmehr dazu anzuspornen ; denn zu Gott führt uns die Weisheit und Gott erreicht man nicht ohne Gott[17]. »

In diesem spezifischen Sinn genommen verdient die augustinische Philosophie « nicht den Namen Philosophie ..., wenn man darunter ein System von Ideen versteht, deren Prämissen nur von der Vernunft aufgestellt werden »[18] und haben diejenigen recht, die die « Philosophie » des hl. Augustinus zwar als christlich, aber nicht als eigentliche Philosophie anerkennen[19]. Es war auch gar nicht die vordringliche Absicht des hl. Augustinus, eine reine Vernunftphilosophie aufzustellen ; es ging ihm in seinem Denken nicht so sehr um eine explicatio rerum per causas, um eine vernunftgemäße Erklärung der Erscheinungswelt durch Rückführung auf ihre Ursachen, sondern sein ganzes Denken zielt auf die Gewinnung des persönlichen Heiles, auf die Verwirklichung des rechten Verhältnisses der Seele zu Gott. « Deum et animam scire cupio. Nihilne plus ? Nihil omnino »[20]. « Im augustinischen Wortsinn ist der wahre Philosoph jener, der Gott liebt ; der vollendete jener, der Gott genießt ; denn er besitzt mit der vollkommenen Weisheit das höchste Ziel und die Seligkeit[21] ».

Philosophie ist für Augustinus Welt- und Lebensanschauung. Der Christ kann aber seine Welt- und Lebensanschauung nicht allein aus der Vernunft schöpfen. Denn dort, wo es gilt, die Gesamtheit der Wirklichkeit und des Lebens zu erfassen, um aus dieser Erkenntnis das eigene Leben zu gestalten und zu seiner Vollendung zu führen, muß der Christ auch die Übernatur, von der uns die Offenbarung kündet, mithereinbeziehen. « Aus zwei Quellen, einer *natürlichen* – Philosophie – und einer

[15] A. a. O. 73 f.
[16] A. a. O. 68.
[17] A. a. O. 71.
[18] A. a. O.
[19] Vgl. MANSER [5] 134 ; B. JANSEN : Christliche Philosophie. SZ 128(1935) 237.
[20] Soliloquia I, 2, 7.
[21] GILSON [13] 74.

übernatürlichen – Offenbarung – sollte der natürlich-übernatürliche Mensch seine Informationen als Leitstern des Lebens schöpfen, um glücklich sein Ziel zu erreichen » [22]. « Für den Christen kann (reine Vernunft-) Philosophie niemals den Sinn beinhalten, Erlösungswissen zu gewinnen, Wahrheiten zu erfahren, die er im Geheimnis des Glaubens schon empfangen. Für ihn bedeutet (reine Vernunft-)Philosophie nicht Religionsersatz, auch nicht eine Weltanschauung als philosophischer Glaube, der das Totum der Welt und ihre Sinngebung vernunftgemäß aus nur-menschlichen, sinnimmanenten Bezirken der Seele und der Welt aufbaut. Philosophie *allein* vermag dem Christen letzthin keine Weltanschauung oder Lebensnorm zu begründen oder auch gültig zu sichern.» [23] Da nun aber Augustinus den Begriff Philosophie primär im Sinn von Welt- und Lebensanschauung nimmt, muß für ihn Philosophie eine innere Einheit von Vernunft- und Glaubenserkenntnis sein und muß er eine Scheidung zwischen Glaube und Vernunft als zweier selbständiger Erkenntnisbereiche ablehnen [24]. In diesem seinem spezifischen Philosophiebegriff schließt sich Augustinus dem Neuplatonismus an, dessen Philosophie ja den Anspruch erhob, echte Welt- und Lebensanschauung, ja sogar Heilslehre, Religion zu sein. Ihm gegenüber wollte Augustinus betonen, daß eine Philosophie, die zurecht diesen Anspruch erhebt, nie reine menschliche Vernunftphilosophie, sondern nur eine innerlich mit dem christlichen Glauben verbundene Philosophie sein kann.

Nun ist aber die Frage, ob sich nicht vielleicht doch auch bei Augustinus das findet, was im herkömmlichen Sinn als Philosophie bezeichnet wird, ob es nicht auch bei ihm echte, auf natürlichen Prinzipien beruhende Vernunfterkenntnis gibt, die die Ursachen der Dinge zu erforschen sucht. Wir haben schon gehört, daß Augustinus den Begriff der Philosophie in einem weiteren Sinn auch für die reine vernunftgemäße Spekulation anwendet. Ausdrücklich erklärt er : « Sache des Verstandes ist das Einsehen; das Erkennen besteht in dem Aufdecken der Gründe der Dinge. » [25]. Daß die Vernunft gewisse Wahrheiten, wie die mathematischen, erkennen kann, steht für Augustinus außer Zweifel. Ferner gibt es für ihn Vernunfterkenntnis, die dem Glauben vorausgeht, ihn rechtfertigt und begründet und infolgedessen nicht wieder vom Glauben abhängig sein kann. Aller Glaube bedarf auch nach Augustinus einer Vorbereitung durch die

[22] Manser [1] 126.
[23] R. Schwarz : Das Problem einer christlichen Philosophie. PJ 60 (1950) 229.
[24] Gilson [13] 73.
[25] Soliloquia II, 6, 12.

Vernunft ; die Vernunft muß uns den Gegenstand des Glaubens vorstellen und die Gründe angeben, die zum Glauben berechtigen und unsere Glaubenszustimmung veranlassen [26]. « Für Augustinus steht fest, daß neben der Vernünftigkeit der natürlichen Schöpfung die Vernünftigkeit des Glaubens steht, daß die Ratio das Vorrecht des Glaubens aufweisen kann, daß ein vorgängiger Glaube kein sacrificium intellectus, sondern daß die geistige Durchdringung des Glaubens höchste Aktivität des Verstandes und zugleich vernünftige Erhellung des Offenbarungsinhaltes bedeutet. » [27]

Und wenn man schließlich bei Augustinus die Ergebnisse der mit Hilfe der Vernunft angestellten Untersuchungen über Gott, Seele und Natur zusammenfaßt, so ergibt sich sogar ein geschlossenes System, das durchaus als echte Philosophie angesprochen werden kann. Man denke an die Widerlegung des Skeptizismus, an die erkenntnistheoretische Begründung der Wahrheit mit Hilfe der Illuminationstheorie, an die Lehre von den rationes seminales, die, wenn auch vielfach durch Hinweise auf Stellen der Heiligen Schrift gestützt, doch letztlich durch Vernunftüberlegungen gewonnen sind und in logischem Zusammenhang untereinander stehen. Das gilt selbst von seinem Gottesbeweis, der, obwohl vom Glauben an die Existenz Gottes ausgehend, doch durch vernunftgemäßes Schlußfolgern entwickelt wird und sich organisch in die ganze Erkenntnislehre einfügt. Es hat auch darum Augustinus durchaus seinen berechtigten Platz in jeder Geschichte der Philosophie.

Daß diese augustinische Vernunftphilosophie ebenfalls als christlich bezeichnet werden kann, steht außer Zweifel ; sie ist ja ganz in den Dienst des Glaubens gestellt und empfängt von ihm her Ziel und Norm. So ist also auch bei Augustinus der Begriff der christlichen Philosophie im eigentlichen Sinn verwirklicht, allerdings mit dem Hauptakzent auf dem « christlich ». So sehr die vernunftgemäße Erklärung der Dinge aus ihren eigenen Ursachen als echte Wahrheitserkenntnis gewertet wird, so wird sie doch von Augustinus nicht um ihrer selbst willen gesucht, sondern insofern sie beiträgt zur Erkenntnis und zur Erreichung des menschlichen Lebenszieles, der Weisheit, der « wahren Philosophie », die dann gleich der wahren Religion ist.

Dasselbe gilt hinsichtlich der Existenz einer christlichen Philosophie für Anselm von Canterbury und Bonaventura. Auch Anselm hat mit

[26] Epist. 120, 1, 3 ; Conf. VI, 5, 7 ; De utilitate credendi XII, 26.
[27] H. Meyer [1] 394.

seiner « fides quaerens intellectum » dem Glauben die Priorität vor der Vernunft zuerkannt, deren höchste Aufgabe es ist, nicht eine natürliche Erklärung der Dinge, sondern Glaubenseinsicht zu gewähren. Dennoch betont er im Vorwort zu seinem « Monologium », daß er « nichts von dem, was über den betreffenden Gegenstand in der Heiligen Schrift steht, aus der Autorität der Heiligen Schrift beweise, sondern all das, was durch eine von der Offenbarung unabhängige Untersuchung als wahr erwiesen werden kann, durch rationale Evidenz und allein durch das natürliche Licht der Wahrheit festlegen » wolle [28]. Also auch Anselm erkennt eine rationale Erklärung der Dinge aus ihren eigenen Gründen an, die aber wiederum ganz im Dienst des Glaubens steht und zu seiner Erhellung und Vertiefung beizutragen hat.

Bonaventura sieht ebenso wie Augustinus die rechte Ordnung darin, « daß man von der Festigkeit des Glaubens ausgeht und fortschreitet zur Klarheit der Vernunft, um zu gelangen zur Süßigkeit der Beschauung » [29]. Gegen die aristotelische Richtung unter Albertus Magnus und Thomas von Aquin verteidigt er die enge Verbindung von Glaube und Vernunfterkenntnis, doch macht er bereits ausdrücklich eine begriffliche Unterscheidung zwischen beiden und verleiht der Philosophie durch Hereinnahme aristotelischer Elemente (besonders in der Erkenntnislehre) ein stärkeres Gewicht gegenüber dem Glauben als Augustinus.

Die zweite Hauptrichtung der scholastischen Philosophie ist die thomistische. Dieser gesteht man nun, soweit man überhaupt im Mittelalter die Existenz einer Philosophie anerkennt, den Charakter einer echten Vernunftphilosophie ohne weiteres zu. Thomas von Aquin ist es ja gewesen, der, seinem Lehrer Albert dem Großen folgend, die Philosophie zu einer eigenständigen Wissenschaft erhoben hat. Er wies ihr vor allem ein eigenes Objekt zu, nämlich alles, was der äußeren und inneren Wahrnehmung unterliegt (quae praesto sunt corporis et animi sensibus) und was daraus durch Intellekt und Vernunft, d. h. durch unmittelbare Wesenseinsicht und Beweis erkannt werden kann. So fallen in das Gebiet der philosophischen Erkenntnis die Erscheinungsformen und Wesenheiten der geschaffenen Dinge, der körperlichen sowohl wie der geistigen (Seele) und auch die Existenz Gottes und seine Wesenseigenschaften, soweit sie aus der erfahrbaren Welt erschlossen werden können. Im Gegensatz dazu bildet den Gegenstand des Glaubens und der Theologie

[28] É. Gilson : Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, 36.
[29] Sermo IV. de rebus theologicis, 15.

« quod est absens ab intellectu », was sich der natürlichen Verstandeseinsicht entzieht ; dazu gehören nach Thomas die Wahrheiten, für die es keinen Anhaltspunkt in der Erfahrung, weder in der äußeren noch in der inneren, gibt [30].

Ein weiterer Unterschied zwischen der Philosophie und der Theologie betrifft die Methode der Beweisführung sowie die gesamte Betrachtungsweise. Die Philosophie geht von den geschöpflichen Dingen aus, um mit Hilfe der Vernunft ihre Ursachen und vor allem die letzte Ursache, Gott, zu ergründen. Dabei verfährt sie rein sachlich ; es geht ihr nur um die Erforschung der objektiven Wahrheit ; sie ist also streng « wissenschaftlich ». Die Theologie dagegen nimmt in ihren Beweisen den Ausgang von Gott und seinen Eigenschaften, stützt sich auf seine Offenbarung und betrachtet die Dinge im Lichte Gottes, « sub specie aeternitatis », nämlich in ihrer Hinordnung auf Gott als ihren Anfang und ihr Ziel und insofern sie Gottes Größe darstellen. Wenn darum auch Philosophie und Theologie zuweilen den gleichen Gegenstand haben, z. B. Gott, so ist doch ihre Betrachtungsweise verschieden [31].

Somit existiert bei Thomas ohne Zweifel eine echte Vernunftphilosophie, die klar von der Theologie, vom Bereich des Glaubens, geschieden ist. Aber trotz aller Eigenständigkeit, die Thomas der Philosophie gewährte, hat er sie doch in engster Verbindung mit der Offenbarung belassen. Vor allem herrscht nach ihm zwischen beiden keinerlei Widerspruch, sondern völlige Übereinstimmung ; was theologisch gewiß ist, gilt auch von der Vernunft und umgekehrt [32]. Ferner unterstützen sich beide Erkenntnisordnungen gegenseitig. Die Philosophie leistet dem Glauben ihre Dienste, indem sie durch aus dem Geschöpflichen genommene Analogien und Gleichnisse seinen Inhalt verdeutlicht, ohne ihn allerdings beweisen oder einsichtig machen zu können ; ihn durch Lösung der vorgebrachten Schwierigkeiten gegen Angriffe verteidigt und ihm seine Vernunftgrundlagen (praeambula fidei) namentlich durch den Aufweis der Existenz Gottes sichert [33].

Anderseits erleichtert der Glaube der Philosophie ihre Aufgabe in mannigfacher Hinsicht. Er bietet dem menschlichen Denken eine Reihe

[30] De veritate 14, 9 ; 14, 1 ; C. Gent. I, 3.

[31] S. Th. I, 1, 7 ; C. Gent. II, 4 ; In Boeth. de Trin. II, 4 ; vgl. M. GRABMANN : Der Wissenschaftsbegriff des hl. Thomas von Aquin und das Verhältnis von Glaube und Theologie zur Philosophie und weltlichen Wissenschaften. Jahresber. d. Görresgesellschaft 1931/32, Anhang, 7*-44*.

[32] C. Gent. I, 7.

[33] C. Gent. I, 8 ; 9 ; In Boeth. de Trin. II, 3.

von Wahrheiten dar, die zwar an sich in den Bereich der Vernunfterkenntnis fallen, z. B. die Existenz Gottes, doch von den meisten Menschen wegen der Tiefe, Schwierigkeit und Abstraktheit ihres Gegenstandes und den hohen Anforderungen, die sie stellen, da ihr Beweis vielfach die Kenntnis der ganzen Metaphysik und somit ein langes und beschwerliches Studium voraussetzt, ferner auf Grund der allgemeinen Schwäche des von der Sinnlichkeit abhängigen Verstandes, der geistigen Trägheit und der Verstricktheit in moralische Laster und schließlich infolge der Inanspruchnahme durch die Sorgen des Alltags gar nicht oder nur schwer und in mühsamem Forschen und nicht ohne Irrtum erkannt würden [34]. So steht also bei Thomas die Philosophie in enger Verbindung mit der christlichen Offenbarung ; mit vollem Recht verdient sie daher die Bezeichnung « christlich » [35]. Und da diese Bindung an die Offenbarung die Eigenständigkeit der Philosophie nicht aufhebt, handelt es sich um echte Philosophie. Zum Unterschied von der christlichen Philosophie des hl. Augustinus liegt allerdings beim hl. Thomas der Hauptakzent auf der Philosophie.

In der Folgezeit wurde der Begriff der christlichen Philosophie vor allem durch Duns Skotus weiter ausgestaltet und modifiziert. Er trieb einerseits die Unterscheidung zwischen Philosophie und Theologie so weit, daß er beiden kein gemeinsames Objekt mehr beließ – Gott, gefaßt als das unendliche Sein, ist allein Gegenstand der Theologie [36] ; anderseits verband er aber wieder beide so eng, daß es bei ihm nur Philosophie auf dem Boden der christlichen Offenbarung gibt, die sogar notwendig ist, um der Philosophie ihren eigenen Gegenstand, nämlich das Sein, insofern es Sein ist, zu umschreiben [37]. Auch die meisten übrigen Scholastiker dürften als Vertreter einer christlichen Philosophie anzusprechen

[34] S. Th. I, 1, 1 ; II. II. 2, 4 ; C. Gent. I, 4 ; Vgl. GRABMANN [31] 23*.

[35] Es dürfte darum jeder Berechtigung entbehren, der Philosophie des hl. Thomas mit M. SOURIAU (Qu'est-ce qu'une philosophie chrétienne ? Revue de Métaphysique et de Morale 39 [1932] 383 f.) und E. BRÉHIER (Y a-t-il une philosophie chrétienne ? a. a. O. 38 [1931] 141 ff.) das Prädikat der Christlichkeit abzusprechen. Gewiß hat Thomas seine philosophischen Gedanken weitgehend aus Aristoteles entnommen, der als typisch « heidnischer » Philosoph gilt ; doch war es gerade sein Bestreben, Aristoteles in die christliche Gedankenwelt einzubauen. Es mag ihm diese Christianisierung des Aristoteles vielleicht nicht in allen Punkten restlos gelungen sein, doch aufs Ganze gesehen hat Thomas die aristotelische Philosophie dem christlichen Denken durchaus angepaßt und zu diesem Zweck in wesentlichen Stükken umgewandelt ; man denke nur an die Gottes- und Seelenlehre.

[36] Ox. Prol. q. 3, a. 4 nn. 11-12 ; q. 1, n. 27 ; I, d. 3, q. 1 und q. 2, a. 4. n. 17.

[37] Ox. I, d. 3, q. 3, nn. 2-3.

sein, wenn auch vielleicht bei dem einen oder anderen gewisse Abstriche zu machen sind, sei es von der Philosophie oder von der Christlichkeit, was jeweils im Einzelfall zu beurteilen ist.

Christliche Philosophie im eigentlichen Sinn ist also als historisches Faktum nicht zu leugnen. Freilich darf man ihren Begriff nicht absolut starr fassen ; man muß ihm jedenfalls in der konkreten Verwirklichung Abwandlungsmöglichkeiten zugestehen. In dieser analogen Auslegung bedeutet dann christliche Philosophie auch keine Uniformierung des philosophischen Denkens ; diesem ist vielmehr innerhalb der von der Offenbarung abgesteckten Grenzen immer noch ein weiter Spielraum belassen, der eine Mannigfaltigkeit von Ansichten (und auch von Irrtümern) ermöglicht. Das Prädikat der christlichen Philosophie kann darum auch keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit und unbedingte Richtigkeit verleihen, sondern gewährt nur Sicherung gegen die gröbsten Irrtümer.

Ist nun christliche Philosophie – und damit kommen wir zu unserer zweiten Hauptfrage – auch innerlich gerechtfertigt oder sogar notwendig ? M. a. W. ist echte Wahrheitserkenntnis auch im natürlichen Bereich als letzte Erklärung der Erscheinungswelt nur in Verbindung und in Abhängigkeit von der christlichen Offenbarung möglich ? Gewiß hat die Philosophie ihrem Wesen nach nicht die Aufgabe, christliche Philosophie zu sein ; sondern ihre einzige « Aufgabe ist es, wahre Erkenntnis zu finden, also wahr zu sein » [38]. Aber die Frage ist eben, ob die Philosophie wahr sein kann, ohne christlich zu sein, d. h. ohne von seiten der christlichen Offenbarung eine Hilfe zu erfahren.

Die Geschichte der Philosophie beweist zur Genüge, daß nicht nur die vorchristlichen Systeme, sondern auch alle nachchristlichen, die völlig von der Offenbarung abstrahierten, schwerwiegenden Irrtümern verfielen, wichtigste Wahrheiten außer acht ließen und so manche Probleme ungelöst stehen lassen mußten oder jedenfalls keine befriedigende Lösung dafür fanden. Man kann demnach eine dreifache Notwendigkeit der Offenbarung für die Philosophie aufzeigen.

Die Offenbarung ist vor allem als äußere Richtlinie (norma negativa) erfordert, an der die Philosophie sich zu orientieren und ihre Ergebnisse zu kontrollieren hat. « Der Glaube nimmt den Menschen gewissermaßen bei der Hand, bringt ihn auf den rechten Weg und begleitet ihn so weit, wie er vor Irrtum geschützt werden muß. » [39] Und « kommt

[38] Hilckman [8] 458.
[39] Gilson : Der Geist der mittelalterlichen Philosophie, 43 f.

ein christlicher Denker zu einem den christlichen Grundlehren widersprechenden Standpunkt, so besteht für ihn der Anlaß zur kritischen Nachprüfung » [40].

Diese Abhängigkeit der Philosophie von der Offenbarung bedeutet nun allerdings eine gewisse Priorität des Glaubens vor der Vernunft ; als Norm der Vernunfterkenntnis muß der Glaube vorgegeben sein. Doch diese Priorität des Glaubens kann nur als psychologische, nicht aber als logische verstanden werden [41] ; der Glaubensakt geht zwar zeitlich der Vernunfteinsicht voraus – in diesem Sinn gilt : credo ut intelligam –, bildet aber nicht deren logische Grundlage ; die Vernunfteinsicht benützt die Glaubenswahrheiten nicht als Beweismittel, sondern hat vielmehr diese selber zu begründen. In der logischen Ordnung gilt darum der Satz : intelligo ut credam. Da also die Offenbarungswahrheiten als norma negativa, als äußere Richtschnur in den philosophischen Beweisgang selber nicht eingreifen, wird durch sie das Werk der Philosophie nicht verfälscht, bleibt diese christliche Philosophie echte Philosophie.

Weiterhin bietet die Offenbarung der Vernunft aber auch vielfach inhaltliche Wahrheiten dar, die als solche dem philosophischen Bereich angehören, jedoch vom Menschen mit seiner natürlichen Erkenntniskraft tatsächlich nie oder nur mangelhaft erreicht wurden. Dazu gehören neben dem reinen Gottesbegriff vor allem die Schöpfungsidee, der Unsterblichkeitsgedanke und verschiedene Begriffe, die erst unter dem Licht der Offenbahrungslehre ihren vollen Sinn und ihre ganze Bedeutung erlangten. Man denke an das Verhältnis von Substanz und Akzidens, das besonders durch das Dogma der Eucharistie eine Vertiefung erfahren hat ; oder an das Trinitätsgeheimnis und die Unio hypostatica, die den Person- und Relationsbegriff klarer erstehen ließen. Dadurch empfing die Philosophie von der Offenbarung her eine inhaltliche Bereicherung, die aber keine Fremdbestandteile in sie hineintrug, da es sich grundsätzlich um Vernunftswahrheiten handelte. « Insofern all diese Fragen, der bloßen Vernunft zugänglich, von der bloßen Vernunft bewiesen werden konnten und wurden, berührten sie das Wesen der Philosophie als rein rationeller Wissenschaft gar nicht, d. h. waren eine bloße äußerliche, zufällige Stoffvermehrung, haben also auch keine irgendwie lehrinhaltlich neue Philosophie geschaffen » [42].

[40] H. Meyer [1] 411.

[41] Vgl. J. de Vries : Christliche Philosophie. Sch 12 (1937) 8 f. ; 10 ; 13. W. Keilbach : Einübung ins philosophische Denken, München 1960, 122.

[42] Manser [5] ; vgl. H. Meyer : a. a. O. 411.

Noch in einer dritten Hinsicht schließlich erweist sich die Offenbarung als notwendig für die Philosophie. Der hl. Thomas selber kennt philosophische Probleme, die auf der Ebene des Philosophischen, d. h. mit den Erkenntnismitteln der natürlichen Vernunft nicht mehr zur Lösung gebracht werden können, sondern hier als Antinomien bestehen bleiben, deren Aufhebung nur vom Glauben her erfolgen kann. Ein solches Problem ist ihm die Frage nach dem zeitlichen Anfang der Welt. Weder die Argumentation Bonaventuras, der in einer Reihe von Beweisen den zeitlichen Anfang der Welt darzutun suchte, erscheint ihm überzeugend [43], noch kann er sich auch zur Position des Aristoteles bekennen, der die Ewigkeit der Welt behauptete [44]; einzig aus der Offenbarung ist die Beantwortung dieser Frage, die an sich eine philosophische ist, da sie sich auf die sichtbare Welt bezieht, möglich [45].

Solcher philosophischer Probleme, die zu ihrer restlosen Lösung eines Rückgriffes auf die Offenbarung bedürfen, gibt es noch mehrere. So kann die Tatsache des Übels in der Welt, die, weil aus der Erfahrung feststehend, ein der philosophischen Forschung unterliegendes Faktum ist, ausschließlich im Licht des Glaubenssatzes von der Erbsünde eine befriedigende Klärung finden. Alle Lösungsversuche rein philosophischer Art führen denn auch zu unhaltbaren Theorien : entweder zu einem grundsätzlichen Dualismus, der Gott ein gleich ewiges Prinzip des Bösen gegenüberstellt (Manichäismus, Platon) ; oder zu einem unwahrscheinlichen Optimismus, der das Übel mehr oder minder wegdistinguiert (Stoiker, Leibniz) ; oder schließlich zu einem extremen Pessimismus, der die Welt nur aus Übeln bestehen läßt (Schopenhauer). Auch in dem Gegensatz zwischen Platon – Augustinus einerseits und Aristoteles – Thomas anderseits hinsichtlich des Verhältnisses von Seele und Leib kann wohl nur vom Dogma der Erbsünde her eine gültige Entscheidung erfolgen : Der ursprünglichen Ordnung nach ist zwar die Seele mit Aristoteles – Thomas als forma substantialis des Leibes, als einziges Form- und Wirkprinzip des Menschen zu fassen, das den Leib ganz nach seinem eigenen Wesensplan gestaltet und alle menschlichen Funktionen und Tätigkeiten bedingt; durch die Erbsünde wurde dieses Verhältnis zwar nicht grundsätzlich aufgehoben, aber doch gestört, so daß sich nun der Leib der Gestaltungs- und Wirkkraft der Seele nicht mehr unbedingt fügt, sondern weithin seinen eigenen Gesetzen folgt und dadurch zur Behinderung für die Seele wird.

[43] C. Gent. II, 38.
[44] S. Th. I. q. 46, a. 1.
[45] A. a. O. a. 2.

Ein weiteres philosophisches Problem, das in seiner geschichtlichen Abhandlung immer wieder zu Antinomien geführt hat, betrifft das Verhältnis von Individuellem und Allgemeinem, das auf der sozialphilosophischen Ebene als Frage nach dem Verhältnis der Einzelperson zur Gemeinschaft erscheint. Entweder wird hier das Individuelle vom Allgemeinen, die Einzelperson von der Gemeinschaft abgeleitet ; dann ergibt sich ein einseitiger Universalismus und Kollektivismus. Oder das Allgemeine wird auf das Individuelle, die Gemeinschaft auf die Einzelperson zurückgeführt, dann gelangt man zum entgegengesetzten Extrem, zum Nominalismus und Individualismus. Beide Positionen können nicht nur in der Theorie nicht befriedigen, sondern führen auch in der Praxis zu unhaltbaren Konsequenzen. Auch hier kann, wenn auch nicht eine rationale Lösung und Erklärung, so doch eine Aufhebung der Antinomie erfolgen, indem man dieses ganze Problem vom höchsten Geheimnis des Glaubens, vom Geheimnis der Trinität her beleuchtet. Wie in der Trinität die drei göttlichen (individuellen) Personen in der einen (gemeinsamen) Wesenheit existieren und zwar so, daß die Personen weder von der gemeinsamen Wesenheit, noch diese von den Personen abgeleitet werden kann, und die Wesenheit überhaupt nichts « Viertes » neben und über den drei Personen darstellt, sondern nur in diesen wirklich ist, so findet sich auch im Geschöpflichen als Abbild der göttlichen Dreieinigkeit Individuelles und Allgemeines in Gleichordnung verbunden in der Weise, daß das Allgemeine (die Gemeinschaft) nur im Individuellen (in der Person) existent und das Individuelle (die Person) von sich auch bereits Allgemeincharakter (Gemeinschaftsbezogenheit) aufweist [46].

In all diesen Fällen, in denen philosophisch nicht mehr lösbare Fragen durch Rückführung auf Offenbarungswahrheiten zur Entscheidung gebracht werden, werden diese selber nicht in den philosophischen Bereich hineingezogen ; es findet keine Vermengung der Philosophie mit Glaubenswahrheiten statt. Denn diese Glaubenswahrheiten werden nicht zu « formell lehrinhaltlichen Einlagen der Philosophie als Wissenschaft », sie werden ihr nicht « einverleibt », um dann « eine inhaltlich spezifische ,christliche Philosophie' zu begründen » [47]. Die Offenbarungswahrheiten werden hier auch nicht nachträglich zu Vernunftswahrheiten gemacht ;

[46] Vlg. J. Fellermeier : Abriß der katholischen Gesellschaftslehre, Freiburg i. Br. 1956, 46 f.

[47] Manser [5] 32. Christliche Philosophie ist darum keineswegs, wie Heidegger meint, « ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis » (Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1958, 6). Auch der Vorwurf Hilckmans trifft nicht zu :

sie bleiben übernatürliche Mysterien im strengen Sinn, die die Fassungskraft der menschlichen Vernunft übersteigen. Was hier geschieht, ist vielmehr ein Übergang von der philosophischen Ebene, von der Ebene der Vernunft, die ihr eigenes Werk nicht zu Ende führen kann, auf die theologische Ebene, auf die Ebene des Glaubens, die das Ungenügen der Vernunft ergänzt und behebt.

Christliche Philosophie hat sich also stets offen zu halten zur Offenbarung hin, und zwar nicht nur in dem Sinn, daß sie die Möglichkeit der Offenbarung nicht durch Aufstellen von Systemen, die unvereinbar mit ihr sind, von vorneherein unterbindet, sondern auch indem sie gegebenenfalls ihre eigenen Probleme offen läßt, keine Lösungen auf reiner Vernunftebene zu erzwingen sucht, sondern in der Bereitschaft bleibt, die Lösung ihrer Probleme vom Glauben her entgegenzunehmen, wenn sie selber mit ihnen nicht mehr zurecht kommt. Dies bedeutet eine Selbstbescheidung der Philosophie, bedeutet den Verzicht auf eine geschlossene philosophische Weltanschauung, auf den Anspruch, unter allen Umständen auf sämtliche Fragen auch der natürlichen Wirklichkeit letzte Antwort zu geben.

Diese dreifache Notwendigkeit der Offenbarung für die Philosophie : als äußere, negative Norm, als inhaltliche Ergänzung und Bereicherung und als letzter Rekurs zur Lösung ihrer Antinomien [48] erweist nun

« Eine ‚christliche Philosophie' ist im Grunde genommen die Verbindung zweier Begriffe, die sich überhaupt nicht verbinden lassen, ja fast, wenn man es streng systematisch nimmt, eine geradezu widerspruchsvolle Begriffsverbindung », da hier « die beiden Ebenen (der Ratio und des Glaubens) ... vermengt und durcheinander gebracht » würden (PJ 60 [1950] 458, 462). Wenn die Philosophie auf echte Glaubensgeheimnisse zurückgreift, dann gehen diese nicht als Bestandteile in die Philosophie ein ; wenn sie aber von dort eine innere Bereicherung empfängt, dann handelt es sich immer um an sich natürliche Wahrheiten.

[48] Diese dreifache Notwendigkeit der Offenbarung für die Philosophie ist vor allem durch die Erbsünde bedingt. Wegen ihrer erbsündlichen Schwächung bedarf die Vernunft der Offenbarung als Führerin namentlich in den schwierigen Beweisgängen und als Vermittlerin besonders der abstrakten Wahrheiten, die über den sinnlichen Bereich hinausliegen. Die durch die Erbsünde in die Natur, in die menschliche sowohl wie in die äußere, hineingetragene Unordnung ist schuld, daß die in ihr bestehenden Probleme nicht mehr alle « aufgehen ». Darüber hinaus wirkt sich dann schließlich auch die Tatsache aus, daß Natur und Übernatur nicht zwei absolut voneinander getrennte Bereiche sind, daß der Dreifaltige Gott es ist, der die Welt als sein Abbild geschaffen hat, so daß sich in ihr auch Spuren seines innersten Wesens finden, wenn diese auch in keiner Weise genügen, um daraus das tiefste Lebensgeheimnis Gottes zu erschließen und zu erklären.

Die Auffassung vom Wesen der Erbsünde und Verhältnis zwischen Natur und Übernatur ist auch letztlich entscheidend für die Stellung zum Problem der christlichen Philosophie. Wer die Erbsünde und überhaupt die Übernatur leugnet oder

die innere Berechtigung der christlichen Philosophie, d. h. einer Philosophie, die unter Wahrung ihrer Eigenständigkeit sich eng an die christliche Offenbarung anschließt. Ja, nur eine im dargelegten Sinn verstandene christliche Philosophie wird der wesensgemäßen Aufgabe der Philosophie, wahre Erkenntnis zu finden, eine gültige Erklärung der Dinge aus ihren Ursachen zu geben, gerecht werden können. Eine reine Vernunftphilosophie, die nur auf sich steht und ganz in sich beschlossen ist, muß unweigerlich diese Aufgabe verfehlen. Christliche Philosophie ist also nicht nur eine historische Tatsache, sondern auch innerlich gerechtfertigt, ja sogar notwendig. Nicht nur im augustinischen Sinn, sondern ganz allgemein gilt, daß wahre Philosophie nur eine christliche Philosophie sein kann.

ihnen keinen inneren Einfluß auf die Natur zugesteht, wird für eine *christliche* Philosophie, für eine von der übernatürlichen Glaubenswelt her bestimmte Philosophie kein Verständnis aufbringen. Wer die Natur durch die Erbsünde völlig verderbt sein läßt und ihr jegliche Eigenständigkeit der Übernatur gegenüber abspricht, für den bleibt kein Raum für eine christliche *Philosophie*. Nur wenn Natur und Übernatur als eigenständige Bereiche anerkannt und doch in innerer Verbindung gesehen werden und die Erbsünde als ein Faktum betrachtet wird, das die Natur innerlich getroffen hat, ohne sie aber zu zerstören, ergibt sich die Möglichkeit und sogar die Notwendigkeit einer *christlichen Philosophie*. Und je nach der engeren oder loseren Verbindung, die zwischen Natur und Übernatur aufgestellt und der Tiefe des Eingriffs, der der Erbsünde in Bezug auf die Natur zugesprochen wird, wird bei der christlichen Philosophie der Akzent bald mehr auf der « Philosophie », bald mehr auf dem « christlich » liegen. So enthüllt sich das Problem der christlichen Philosophie selber letztlich als theologisches Problem.

Basil Drack OSB

Beschauliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basilius des Grossen

(*Fortsetzung*)

I. Das monastische Ideal des hl. Basilius

Viel mehr als Pachomius hat der heilige Basilius[89] das Mönchtum in den Dienst der Kirche gestellt und seinen Mönchen Aufgaben karitativer und erzieherischer Art gegeben[90]. Er machte in seinen beiden Regeln den Versuch, zwei scheinbare Gegensätze zu vereinigen : Gottinnige Beschauung und selbstlosen Dienst am Mitmenschen, strengste Trennung von der Welt und wirksame Einflußnahme auf die Welt.

a) *Die Gottesliebe*

Ziel des Mönchslebens ist ein Leben in Frömmigkeit, wie Basilius im Prolog zu den ausführlichen Regeln schreibt[91]. Was darunter im

[89] Es werden hier besonders folgende Werke untersucht :

Regulae fusius tractatae = R. F.
Regulae brevius tractatae = R. B.
Brief 2 = Ep. 2.

Die Übersetzung der Texte schließt sich im allgemeinen an V. Gröne : Ausgewählte Schriften des hl. Basilius des Großen, Kempten 1877, und A. Stegmann : Des heiligen Kirchenlehrers Basilius des Großen, Bischofs von Cäsarea Ausgewählte Briefe, München 1925, an.

[90] Zur Lehre über die monastischen Tugenden bei Basilius vgl. D. Amand : L'ascèse monastique de Saint Basile. Maredsous 1948. Darüber handelt vor allem S. Giet : Les idées et l'action sociales da Saint Basile. Paris 1941, S. 183-217.

[91] MG 31, 889 A.

einzelnen zu verstehen ist, zeigt er in den « Moralia », in denen er mit den Worten der Heiligen Schrift das Ideal christlicher Vollkommenheit zeichnet. Der vollkommene Christ und vor allem der vollkommene Mönch soll ganz Christus ähnlich sein. Er darf nur das tun, was er in Christus sieht und von ihm hört, so wie der Herr selber sagt : « Nehmt mein Joch auf euch und lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und von Herzen demütig », und : « Ihr nennt mich Meister und Herr und habt recht, denn ich bin es. Wenn nun ich der Meister und Herr euch die Füße gewaschen habe, dann müßt auch ihr einander die Füße waschen »[92]. Die Vollkommenen sollen sein : Schafe Christi, die nur die Stimme des Hirten hören und ihm folgen, Zweige Christi[93], Glieder Christi in der Ausübung seiner Gebote, vollendet durch die Gaben des Heiligen Geistes[94], Bräute Christi, die den Willen des Bräutigams erfüllen[95], heilige Tempel Gottes[96], eine unbefleckte und unversehrte Opfergabe[97], Kinder Gottes, nach Gottes Bild geformt, Licht der Welt, nicht der Bosheit unterworfen, um die Menschen zur Annahme der Wahrheit zu erleuchten[98], Salz der Erde, um die zu erleuchten, welche Gemeinschaft mit ihnen haben[99], und endlich Wort des Lebens[100]. Im letzten Kapitel des gleichen Werkes beantwortet Basilius die Frage : Wie soll der Christ sein ? folgendermaßen : « Rein sein von jeder Befleckung des Fleisches und des Geistes im Blute Christi und sich in Gottesfurcht und Liebe zu Christus heiligen. Er darf keinen Makel und keine Runzel und nichts ähnliches haben, sondern soll heilig und untadelig sein und so den Leib des Herrn essen und sein Blut trinken. Seine Gerechtigkeit soll größer sein als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, dem Evangelium und der Lehre des Herrn gemäß. Er soll die andern lieben, wie Christus uns geliebt hat. In allem soll er den Herrn vor Augen haben. Täglich und stündlich soll er wachsam sein und immer bereit zur Erfüllung des göttlichen Willens, im Bewußtsein, daß der Herr zu einer Stunde kommt, wo man es nicht vermutet[101]. Dieses Vollkommenheitsideal ist ganz biblisch. Obwohl Basilius sich in seinen Studienjahren die Lehren der Philosophen angeeignet hatte, ist hier nicht der geringste Einfluß der Philosophie zu spüren. Zwar spricht Basilius an einer andern Stelle in

[92] Moralia, Reg. 80, c. 1, MG 31, 860 C.
[93] c. 2, 860 D ; c. 3, 861 A.
[94] c. 4, 861 B.
[95] c. 5, 861 B.
[96] c. 6, 861 C.
[97] c. 7, 861 C.
[98] c. 8, 861 D ; 863 A.
[99] c. 9, 864 A.
[100] c. 10, 864 B.
[101] c. 22, 869 BC.

platonischer Terminologie auch von der Gottähnlichkeit des Menschen[102]. Aber er erfüllt diese Terminologie, die er nicht oft anwendet, mit christlichem Inhalt. Das zeigt uns eine Stelle aus den kurzgefaßten Regeln, in der Basilius die Gesinnung beschreibt, in welcher der Mönch Gott dienen soll: « Eine gute Gesinnung, glaube ich, ist ein heftiges, unersättliches, festes und unabänderliches Verlangen, Gott zu gefallen. Sie wird erlangt durch eine fleißige und anhaltende Betrachtung der Majestät und Herrlichkeit Gottes, sowie durch die dankbare und stete Erinnerung an die uns von Gott verliehenen Güter. Dadurch wird der Seele eingeprägt: 'Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und aus allen deinen Kräften und aus deinem ganzen Gemüte' (Mk. 12, 30). Mit einer solchen Gesinnung muß man Gott dienen, daß der Ausspruch des Apostels erfüllt wird: 'Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi ? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Blöße oder Gefahr oder das Schwert ?' »[103]

In der ersten Frage der ausführlichen Regeln behandelt Basilius die Ordnung und Reihenfolge der göttlichen Gebote. Er zitiert die Stelle Mt. 22, 36-39 und sagt dazu: « Also hat der Herr selbst seinen Geboten die Ordnung gewiesen. Das erste und größte Gebot hat er auf die Liebe zu Gott beschränkt; als zweites in der Ordnung und jenem gleich, oder vielmehr als Ergänzung des vorigen und von ihm abhängig, hat er die Nächstenliebe aufgestellt. »[104]

Die zweite Frage der ausführlichen Regeln ist der Gottesliebe gewidmet. Sie kann den Menschen nicht gelehrt werden, da der Schöpfer sie wie die Liebe zu den Eltern in unser Herz gelegt hat. Die Gottesliebe ist nur *eine* Tugend, aber sie hat die Kraft in sich, jegliches Gebot zu erfüllen. Das sagt Christus selbst mit den Worten: « Wer mich liebt, wird meine Gebote halten » (Jo. 14, 23). Basilius zählt nun die Beweggründe zur Gottesliebe auf. Sicher von Platon beeinflußt, nennt er als erstes Motiv die Schönheit Gottes. Der Mensch verlangt von Natur aus nach dem Schönen. « Was ist nun bewunderungswürdiger als die göttliche Schönheit ?... Welches Verlangen der Seele ist so stark und gewaltig wie dasjenige, welches von Gott der von allem Bösen gereinigten Seele eingeflößt wird, sodaß sie sagen kann: 'Ich bin verwundet vor Liebe' (Hl. 2, 5). Der Glanz der göttlichen Schönheit läßt sich weder aussprechen noch erklären; keine Rede schildert ihn. Nennst du den Glanz des Morgen-

[102] De Spir. Sancto, c. 1, n. 2, MG 32, 69 B.
[103] R. B. 157, MG 31, 1185 B.
[104] R. F. 1, MG 32, 905 C, 908 A.

sterns, die Klarheit des Mondes und das Licht der Sonne, so sind sie doch alle verächtlich im Vergleich mit jener Herrlichkeit und stehen mit, dem wahren Licht verglichen, hinter diesem weiter zurück als die tiefe, traurige mondlose Nacht hinter dem hellsten Mittag. So also sehnen sich die Menschen von Natur aus nach dem Schönen. Das wirklich Schöne und Liebenswürdige ist das Gute. Gut aber ist Gott, und nach dem Guten trägt alles Verlangen ; also trägt alles Verlangen nach Gott. »[105] Die Güte Gottes offenbart sich darin, daß er uns erschaffen hat und uns jegliche Wohltat erweist. « Wenn aber schon die Kinder von Natur aus ihre Eltern lieben, wie dies sowohl das Benehmen der unvernünftigen Tiere als auch die Zuneigung der Menschen zu den Müttern in den ersten Jahren zeigt, so dürfen wir uns doch nicht unvernünftiger als die Unmündigen und wilder als die Tiere dadurch erweisen, daß wir uns lieblos und fremd gegen unsern Schöpfer benehmen, den wir, auch wenn wir nicht wissen, wie gut er ist, schon deswegen über alle Maßen lieben müssen, weil er uns erschaffen hat. Stets müssen wir ihm anhangen und an ihn denken, wie die kleinen Kinder an ihre Mütter. »[106] Die natürlichen Wohltaten Gottes gegen uns sind ein Beweggrund für die Gottesliebe. Aber viel größer als diese ist die Wohltat, « daß Gott den Menschen nach seinem Bild und seiner Ähnlichkeit erschaffen, ihn seiner Erkenntnis gewürdigt, ihn vor allen lebenden Wesen mit Vernunft ausgestattet hat, ihn sich der unaussprechlichen Schönheiten des Paradieses erfreuen ließ und zum Herrn aller irdischen Dinge einsetzte ; dann aber, als er von der Schlange verführt in die Sünde gefallen war und durch die Sünde in den Tod und das seiner würdige Elend, ihn doch nicht verließ, sondern sofort ein Gebot zu seiner Hilfe gab, Engel zu seiner Bewachung und Beschützung aufstellte, Propheten zur Widerlegung der Bosheit und zur Lehre der Tugend sandte, die Angriffe des Bösen durch Drohungen niederhielt, das Verlangen nach dem Guten durch Verheißungen anregte ... und obwohl wir bei all dem im Ungehorsam verharrten, sich dennoch nicht abwandte ; denn wir sind von der Güte des Herrn nicht verlassen, und haben seine Liebe nicht auslöschen können, obwohl wir durch Gefühllosigkeit gegen seine Wohltaten den Wohltäter hart kränkten ; vielmehr sind wir vom Tode zurückgerufen und dem Leben wiedergegeben durch unsern Herrn Jesus Christus »[107]. In Christi Erlösungstod zeigt sich die Liebe Gottes zu uns am augenscheinlichsten. « 'Er hat sich ja selber

[105] 909 D, 912 A.
[106] 912 BC.
[107] 913 B-D.

entäußert und Knechtsgestalt angenommen' (Phil. 2, 6-7). 'Er nahm unsere Schwachheiten auf sich und trug unsere Krankheiten' (Is. 53, 4). Er hat uns vom Fluch erlöst, indem er selbst für uns zum Fluch wurde und den schmachvollsten Tod erduldete, um uns zum ruhmvollen Leben zurückzuführen. Es genügte ihm nicht, uns wieder zum Leben zu erwecken, sondern er verlieh uns auch die Würde seiner Gottheit und bereitete uns die ewige Ruhe, welche an Größe der Freude alle menschlichen Gedanken übersteigt. Was nun sollen wir dem Herrn vergelten für alles, was er uns getan hat ? Er ist sogar so gütig, daß er nicht einmal eine Vergeltung fordert, sondern er ist zufrieden, wenn er für das, was er gegeben hat, nur geliebt wird »[108]. Die Gottesliebe ist « die ununterbrochene, unsere Kraft übersteigende Anstrengung der Seele, den Willen Gottes zu erfüllen, zu dem Zwecke und in dem Verlangen, ihn zu verherrlichen »[109]. So ist nach Basilius der Zweck des Mönchslebens die ununterbrochene Verherrlichung Gottes in der Liebe, die nichts anderes ist als die Erfüllung seines Willens. Wir merken, wie Basilius sich in seiner Auffassung nicht von der alexandrinischen Schule beeinflussen läßt, die in viel stärkerer Abhängigkeit von der Philosophie die Gnosis allzustark betont. Nach der aufmerksamen Lektüre dieser Texte können wir D. Amand nur zustimmen, wenn er schreibt : « Disciple de l'Evangile, qu'il interprète toujours à la lettre, il veut que la première et la plus essentielle vertu de ses moines soit la vertu chrétienne et évangélique par excellence, la charité, l'ἀγάπη. Pour Basile, la charité est la première des vertus, et la vie monastique n'a qu'un but : la charité et l'union à Dieu. »[110]

b) Die Nächstenliebe

In der dritten Frage der ausführlichen Regeln befaßt sich Basilius mit der Nächstenliebe. In stoischen Wendungen zeigt er zunächst, daß der Mensch nicht allein leben kann. « Wer weiß wohl nicht, daß der Mensch ein zutunliches und geselliges Lebewesen ist und nicht einzeln in der Wildnis lebt ? Denn nichts ist unserer Natur so eigentümlich wie dieses, daß wir gesellig miteinander leben, einander bedürfen und unsere Stammesgenossen lieben. »[111] Was keimhaft in unsere Natur hinein-

[108] 914 D, 916 A.

[109] R. B. 211, MG 31, 1224 A.

[110] L'ascèse monast. [Anm. 90], S. 295.

[111] R. F. 3, MG 31, 917 A : Τίς οὖν οὐκ οἶδεν, ὅτι ἥμερον καὶ κοινωνικὸν ζῶον ὁ ἄνθρωπος καὶ οὐχὶ μοναστικὸν οὔδε ἄγριον ; 'Ουδὲν γὰρ οὕτως ἴδιον τῆς φύσεως ἡμῶν ὡς τὸ κοινωνεῖν ἀλλήλοις καὶ χρῆζειν ἀλλήλων καὶ ἀγαπᾶν τὸ

gelegt wurde, hat Christus ausdrücklich zum Gebot erhoben, indem er sagte : « Ein neues Gebot gebe ich euch, daß ihr einander liebt » (Jo.13,35). Als Kennzeichen seiner Jüngerschaft fordert der Herr nicht Wunder, sondern die Liebe zum Nächsten : « Daran werden alle erkennen, daß ihr meine Jünger seid, wenn ihr einander liebt » (Jo. 13, 35). Alles Gute, das wir dem Nächsten tun, erweisen wir Christus selber. Denn er sagt : « Denn ich war hungrig und ihr habt mich gespeist » ... und « Was ihr einem dieser meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr mir getan » (Mt. 25, 35, 40). Mit diesen Worten verbindet der Herr die Gebote der Gottes- und der Nächstenliebe [112]. Der Christ liebt den Nächsten, weil er Christus in ihm sieht, der Stoiker, weil alle Menschen von den Göttern abstammen und die gleiche Natur haben [113].

Beispiele der Nächstenliebe sind Moses, der aus Liebe zu seinen Brüdern sogar aus dem Buche Gottes, in welches er geschrieben war, ausgelöscht zu werden verlangte, wenn dem Volk die Sünde nicht vergeben würde (Ex. 32, 32), und Paulus, der Christus bat, statt seiner dem Fleische nach verwandten Brüder ausgestoßen zu werden (Röm. 9, 3), weil er ein Lösegeld zur Rettung aller werden wollte [114]. In der Frage 200 der kurzgefaßten Regeln zeigt Basilius, wie auch ein Mönch, der wegen körperlicher Schwäche keine großen Werke ausüben kann, den jungen Brüdern nützlich ist, indem er in seinen Bewegungen und seinem Gesichtsausdruck die Gegenwart Gottes an den Tag legt und die Eigenschaften der Liebe verwirklicht, die der Apostel aufzählt (1 Kor. 13, 4-8) [115]. Nur wer aus Liebe handelt, erlangt ewigen Lohn, denn Paulus sagt : « Wenn ich die Sprache der Menschen und Engel redete ... und wenn ich alle Erkenntnis und allen Glauben hätte ; und wenn ich alle meine Güter zur Speisung der Armen austeilte, und wenn ich meinen Leib zum Verbrennen hingäbe, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts » (1 Kor. 13, 1, 2). Wer nicht aus Liebe zu Gott dem Nächsten dient, und vollführte er auch die größten Werke, verfällt dem Vorwurf, den Menschen zu gefallen, dem Vorwurf der Selbstgefälligkeit, der Streitsucht, des Neides oder einer ähnlichen Schuld. Da ist wiederum Paulus Vorbild, der von sich sagen kann : « Nicht um Menschen zu gefallen, sondern

ὁμόφυλον. In diesen Worten ist bereits die Kritik am Anachoretentum enthalten, die Basilius ausführlich in der 7. Frage der ausführlichen Regeln darlegt.

[112] 917 B.

[113] Vgl. Epiktet : Dissertationes I, 23, 1, 7 ; II, 20, 8.

[114] 917 CD.

[115] 1216 B.

Gott, der unsere Herzen prüft. Denn weder haben wir uns jemals bei euch schmeichelhafter Worte bedient, wie ihr wißt, und Gelegenheit zur Habsucht gesucht, Gott ist Zeuge ; noch suchten wir Ehre vor den Menschen, weder bei euch, noch bei andern » (1 Thess. 2, 4-6)[116].

Diese Stellen mögen genügen. Sie zeigen uns mit aller Deutlichkeit, daß Basilius von seinen Mönchen, ganz im Sinne des Neuen Testamentes, vor allem die vollkommene Erfüllung des Gebotes der Gottes- und Nächstenliebe verlangt.

Die Übung der Gottesliebe verlangt vom Mönch das Verlassen aller Geschöpfe, die Trennung von der Welt. Die Nächstenliebe hingegen erfordert den Verkehr mit den Menschen. Wie bringt nun unser Heiliger diese beiden Forderungen miteinander in Einklang ?

c) *Die Trennung von der Welt*

Im Brief 2, den Basilius zu Beginn seiner monastischen Laufbahn an seinen Freund Gregor von Nazianz schrieb, begründet er die Notwendigkeit des von der Welt abgeschiedenen Lebens. « Ein Auge, das immerfort herumschweift ... kann einen bestimmten Gegenstand nicht sehen. Vielmehr muß man den Blick auf den zu betrachtenden Gegenstand heften, wenn man von ihm eine genaue Ansicht bekommen will. So kann auch der menschliche Geist, von tausend weltlichen Sorgen beschwert, unmöglich scharf in die Wahrheit eindringen. Wer noch nicht durch das Band der Ehe gebunden ist, den jagen tolle Begierden, fast unbezähmbare Reize und unselige Liebeshändel. Wer aber schon durch das Eheband gebunden ist, den nimmt ein anderer Schwarm von Sorgen auf : Bei Kinderlosigkeit das Verlangen nach Kindern, im Falle des Kindersegens die Sorge um die Kindererziehung, die Obhut über die Gattin ... Jeder Tag, der kommt, bringt eine neue Verfinsterung der Seele, und die Nächte übernehmen die Sorgen des Tages und umgaukeln den Geist mit gleichen Träumen. Dem zu entrinnen gibt es nur einen Weg : die Lostrennung von der Welt. »[117] Es genügt aber nicht, wenn der Mensch sich nur äußerlich von der Welt absondert. Das Leben in der Einsamkeit ist nur ein Mittel, um den Geist in der Ruhe zu halten. Hier stimmt Basilius voll und ganz überein mit den Vätern der Sketis, welche in der Wüste die ἀνάπαυσις, suchen[118]. Er spricht von dieser inneren Ruhe, welche die Einsamkeit bringen soll, folgendermaßen : « Die Flucht aus

[116] R. B. 282, 1280 CD, 1281 A.
[117] Ep. 2, MG 32, 224 C, 225 A.
[118] Apophth. Rufus 1, MG 65, 389 C.

der Welt ist aber nicht ein bloß leibliches Abschiednehmen von ihr, sondern ein Losreißen der Seele von ihrer Anhänglichkeit an den Leib, ist ein Verzichten auf Heimat und Haus, auf Eigentum und Freunde, auf Besitz und Lebensunterhalt, auf Geschäft und Gesellschaft und menschliche Wissenschaft, ist die Bereitschaft, die Weisungen aus der göttlichen Schule mit dem Herzen aufzunehmen. Die Bereitung des Herzens besteht aber im Verlernen der Theorien, die es als Folge schlechter Gewohnheiten beschlagnahmt haben. Denn wie man in Wachs nicht schreiben kann, ohne zuvor die Buchstaben darin zu tilgen, so kann man auch einer Seele göttliche Lehren nicht beibringen, ohne zuvor ihre der Gewohnheit entstammenden Vorurteile zu beseitigen. Zu diesem Zweck ist uns die Einsamkeit von größtem Gewinn : sie schläfert unsere Leidenschaften ein und gibt der Vernunft Muße, sie gänzlich aus der Seele auszurotten. Wie nämlich die wilden Tiere, einmal gezähmt, leicht zu bändigen sind, so sind auch die Lüste, die Erregungen des Zornes, Furcht- und Traueranwandlungen, diese Giftbruten der Seele, wenn durch die Ruhe eingeschläfert und nicht durch fortgesetzte Reizung wild gemacht, durch die Macht der Vernunft leichter niederzukämpfen. Demnach muß die Einsiedelei derartig sein wie es die unsrige ist, abgesondert von allem Verkehr mit den Menschen, sodaß eine fortlaufende Askese durch nichts von der Außenwelt eine Unterbrechung erleidet. »[119] Diese innere Ruhe – wir erinnern uns an die « Apatheia » der Stoiker – ist für Basilius nicht Selbstzweck. Sie soll es dem Mönch ermöglichen, seine Gedanken ständig auf Gott zu richten. Das zeigt Basilius mit folgenden Worten : « Ruhe ist daher für die Seele Anfang der Reinigung : nicht redet die Zunge von menschlichen Dingen, nicht sieht sich das Auge um nach gefälligen Körperfarben und Formen, nicht lähmt das Ohr die Spannkraft der Seele im Aufhorchen auf Lieder, die auf Lust gestimmt sind, oder auf Gespräche von oberflächlichen Menschen und Witzbolden. Gerade das letztere ist dazu angetan, der Seele die Spannkraft zu nehmen. Denn ein Geist, der nicht nach außen hin sich zerstreut, der nicht durch die Sinnesorgane in die Welt sich ergießt, kehrt in sich selbst zurück und erhebt sich von selbst zum Gedanken an Gott. Im Lichte dieser Schönheit kommt er bis zum Vergessen seiner Natur : er läßt sich nicht niederziehen von den Sorgen um Nahrung und Kleidung, sondern frei von den irdischen Sorgen stellt er sein ganzes Streben ein auf den Besitz der himmlischen Güter. »[120] Dieser Brief könnte von einem neuplatonischen

[119] Ep. 2, MG 32, 225 BC.
[120] 228 AB.

Philosophen stammen. Er ist voll von Ideen Platons und Plotins. Basilius hat ihn im Jahre 358 geschrieben, erst ein Jahr nach seiner Taufe, als er noch nicht so vertraut war mit der Lehre der Heiligen Schrift [121].

Die Beweggründe, die Einsamkeit aufzusuchen, sind also nach diesem Text folgende :

1. Das Leben in der Welt läßt den Geist nie zur Ruhe kommen. Er ist mit Sorgen aller Art beschäftigt und kann daher seine Aufmerksamkeit nicht auf Gott richten.

2. Das ganz auf Gott gerichtete Leben ist unmöglich, solange die Seele nicht frei ist von den Ideen und Urteilen, die sie in ihrem weltlichen Leben in sich aufgenommen hat. Das Vergessen dieser Ideen und Urteile ist nur in der Einsamkeit möglich.

3. Die Leidenschaften kommen nie zur Ruhe, solange sie noch durch die Empfindungen der Sinne gereizt werden. Da in der Einsamkeit diese Empfindungen auf ein Minimum beschränkt sind, gelangt die Seele zur Leidenschaftslosigkeit [122].

Ähnliche Gedanken äußert Basilius in der 5. und 6. Frage der ausführlichen Regeln. In der erstgenannten, die vom ständigen Denken an Gott handelt, schreibt er : « Wer also Gott wahrhaft nachfolgen will, muß sich von den Banden der leidenschaftlichen Anhänglichkeit an dieses Leben frei machen. Dies aber geschieht durch gänzliche Trennung und Vergessen der alten Gewohnheiten. Verzichten wir also nicht gänzlich auf fleischliche Verwandtschaft und Lebensgemeinschaft und versetzen wir uns geistig nicht in eine andere Welt nach dem Beispiele dessen, der sagt : 'Unsere Heimat ist im Himmel' (Phil. 3, 20), so sind wir nicht im Stande, unser Ziel, das Wohlgefallen Gottes zu erreichen, da der Herr ausdrücklich sagt : 'So kann auch keiner von euch, der nicht allem entsagt, was er besitzt, mein Jünger sein' (Luk. 14, 23). Haben wir aber dies getan, so müssen wir womöglich darüber wachen, daß unser Herz niemals den Gedanken an Gott verliert oder die Erinnerungen an seine Wunder mit eitlen Einbildungen befleckt, sondern wir müssen den heiligen Gedanken an Gott beständig und in reinem Andenken unserer Seele eingeprägt wie ein unauslöschliches Siegel bei uns tragen. Denn auf diese Weise gelangen wir zur Liebe zu Gott, die uns zugleich antreibt, die

[121] P. Henry : Etudes plotiniennes I, Paris 1938, S. 159 zeigt, wie Basilius stark von Plotin abhängig ist. Er vergleicht dort die Stelle MG 32, 228 AB mit Enn. V, 1, 2, 11-14 ; V, 1, 12, 12-20 und VI, 9, 7, 14. Vgl. noch Porphyr : De abstinentia I, c. 31-35.

[122] Vgl. Porphyr : De abstinentia I, c. 34, 35.

Gebote des Herrn zu erfüllen. »[123] Die Trennung von der Welt ist also notwendig, damit der Mönch in stetem Denken an Gott zur Vollkommenheit der Liebe gelangt. Den gleichen Gedanken betont Basilius in einem weiteren Abschnitt : « Das müssen wir freilich wissen, daß wir weder ein anderes Gebot halten, noch selbst die Liebe gegen Gott und gegen den Nächsten erfüllen können, wenn wir mit unseren Gedanken bald da, bald dorthin abschweifen ... Daher besteht die Gott wohlgefällige Tugendübung nach dem Evangelium Christi in der Entfernung von den Sorgen der Welt und in der Verbannung aller geistigen Zerstreuungen. Daher hat der Apostel, obgleich die Ehe erlaubt und des Segens gewürdigt ist, die mit ihr verbundenen Beschäftigungen den Sorgen um Gott entgegengestellt, gleich als wenn diese nebeneinander nicht bestehen könnten, und sagt: 'Wer kein Weib hat, sorgt nur für das, was des Herrn ist, wie er dem Herrn gefalle : wer aber ein Weib hat, sorgt für das, was der Welt ist, wie er dem Weib gefallen werde' (1 Kor. 7, 32, 33)[124]. Welcher Unterschied zur Auffassung des Klemens von Alexandrien, der den verheirateten Gnostiker höher schätzt als den unverheirateten[125] !

In der 6. Frage der ausführlichen Regeln beweist Basilius ausführlich, daß der Mönch in der Einsamkeit leben muß, wenn er zur Vollkommenheit gelangen will. Diese Frage trägt den Titel : « Ὅτι ἀναγκαῖον τὸ ἰδιάζειν »[126].

Der erste Grund für die Notwendigkeit eines von der Welt abgeschiedenen Lebens : Das einsame Leben hilft uns, den Geist in beständiger Sammlung zu halten[127]. Eine ausführliche Begründung dafür konnten wir bereits im 2. Brief lesen.

Der zweite Grund : Das Zusammenleben mit den Sündern ist schädlich. Wenn wir mit den Schlechten zusammen wohnen, dringen durch Augen und Ohren die Lockungen der Sünde auf uns ein. Die Abbilder des Gesehenen und Gehörten bleiben in unserer Seele, was uns daran hindert, im Gebet zu verharren. Die gleiche Wahrheit lehrt uns die Heilige Schrift : « Schließ keine Freundschaft mit einem zornmütigen Mann, noch wohne bei einem jähzornigen Freunde, damit du nicht etwa seine Wege lernest und deiner Seele Schlingen legest » (Sprichw.22,24,25). Paulus sagt : « Gehet heraus aus ihrer Mitte und sondert euch ab » (2 Kor. 6, 17)[128].

[123] R. F. 5, MG 31, 921 AB.
[124] 920 BCD.
[125] Strom. VII, 70, 7, 8 (ed. Stählin S. 51, 4-14).
[126] R. F. 6, MG 31, 925 A.
[127] 925 A.
[128] 925 AB.

Der dritte Grund: Die sündhaften Gewohnheiten können in der Welt nicht überwunden werden. Der Kampf gegen die eingewurzelten Laster ist sehr schwer – denn eine durch die Länge der Zeit erstarkte Gewohnheit erlangt die Stärke der Natur – und kann nur durch anhaltendes Gebet und durch die stete Betrachtung des göttlichen Willens erfolgreich geführt werden. Dies ist aber bei den vielen Zerstreuungen und Beschäftigungen des Weltlebens nicht möglich [129]. Hier kommt der Rigorismus unseres Heiligen zum Ausdruck, der ihn die Ansicht vertreten läßt, die Weltleute könnten nicht zur Vollkommenheit gelangen [130].

Der vierte Grund: Das Leben in der Welt macht die Selbstverleugnung sehr schwer, welche Christus mit den Worten geboten hat: « Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst » (Luk. 9, 23). Die Selbstverleugnung besteht im gänzlichen Vergessen des Vergangenen und im Aufgeben des eigenen Willens. Das fällt dem sehr schwer, der in einer gemischten Gesellschaft lebt. Selbstverleugnung ist die Nachfolge Christi und das Tragen seines Kreuzes. Das Kreuz Christi auf sich nehmen heißt: « Sich um Christi willen zum Tode bereit halten, die irdischen Glieder abtöten, für jede Gefahr, die um des Namens Christi willen über uns kommt, gerüstet sein und nicht mit Leidenschaft am gegenwärtigen Leben hangen ». Es ist offensichtlich, daß das Leben in der Welt dem sehr hinderlich ist [131].

Der fünfte Grund: Das Leben in der Welt läßt die Seele nicht zur Zerknirschung kommen. Wegen der Menge der Sünden, welche sie an den andern sieht, kommt sie gar nicht dazu, an die eigenen Sünden zu denken und sie zu bereuen. Denn sie vergleicht sich mit den Schlechteren und hält sich für tugendhaft [132].

Der sechste Grund: Im Zusammenleben mit den Weltleuten wird die Seele vom Gedanken an Gott abgelenkt. Sie wird der Freude an Gott beraubt und des Genusses des Herrn, so daß sie nicht sagen kann: « Ich denke an Gott und freue mich » (Ps. 76, 4), und: « Wie süß sind deine Worte meinem Gaumen, sie sind süßer meinem Mund als Honig » (Ps. 118, 105). Im Getümmel der Welt vergißt die Seele die Gerichte des Herrn zu überdenken und welches das größte Übel ist, das ihr zustoßen kann [133].

[129] 925 BC.
[130] Vgl. D. Amand: L'ascèse monast. [Anm. 90], S. 338-341.
[131] R. F. 6, MG 31, 925 CD, 928 A.
[132] 928 B.
[133] 928 B.

Auch in der 8. Frage der ausführlichen Regeln zeigt Basilius, daß nur in der Abgeschiedenheit von der Welt die Forderung des Herrn, sich selber abzusterben und täglich das Kreuz zu tragen, vollkommen verwirklicht werden kann. Er beginnt diese Frage folgendermaßen : « Da unser Herr Jesus Christus nach vielen, auch durch mehrere Taten bekräftigten Beweisen zu allen sagt : 'Wenn jemand zu mir kommen will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach' (Mt. 16, 24), und wiederum : 'Also kann keiner von euch, der nicht allem, was ihm eigen ist, entsagt, mein Jünger sein' (Luk. 14, 23), so glauben wir, daß sich dieses Gebot auf mehreres erstreckt, dem man entsagen muß. Freilich vor allem entsagen wir dem Teufel und den Begierden des Fleisches ... den menschlichen Freundschaften und den Lebensgewohnheiten, welche der Vollkommenheit des Evangeliums des Heiles widerstreiten. Aber notwendiger als diese Entsagung ist, sich selber zu entsagen. Auch allen weltlichen Begierden, welche dem Zweck der Frömmigkeit hinderlich sind, wird er (der Mönch) entsagen. Für seine wahren Eltern wird ein solcher diejenigen ansehen, welche ihn in Christus Jesus durch das Evangelium geboren haben, für seine Brüder jene, welche denselben Geist der Kindschaft empfangen haben, alle Besitzungen wird er für fremdes Gut halten, was sie wirklich sind. Mit einem Wort : wie kann derjenige, dem um Christi willen die ganze Welt und der selbst der Welt gekreuzigt ist, an den Sorgen der Welt Anteil haben ? Zumal unser Herr Jesus Christus sowohl den Haß der Seele als auch die Selbstverleugnung unverbrüchlich fordert, wenn er sagt : 'Wenn jemand mir nachfolgen will, so verleugne er sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich' (Mt. 16, 24), und dann hinzufügt : 'und folge mir nach', und wiederum : 'Wenn jemand zu mir kommt und haßt nicht seinen Vater seine Mutter, sein Weib, seine Kinder, seine Brüder und Schwestern, ja sogar seine Seele, der kann mein Jünger nicht sein' (Luk. 14, 26). Daher besteht die vollkommene Entsagung darin, auch gegen das Leben selbst gleichgültig zu sein, ihm abzusterben, sodaß man nicht mehr auf sich selbst vertraut. Man beginnt aber damit, sich von den äußerlichen Gütern loszusagen, wie Besitzungen, eitlem Ruhm, Umgang, Anhänglichkeit an unnütze Dinge, wovon die heiligen Jünger des Herrn Jakobus und Johannes ein Beispiel gegeben haben, die ihren Vater Zebedäus und selbst das Schiff, ihre einzige Nahrungsquelle, verließen, ferner Matthäus, der sich von dem Zolltische erhob und dem Herrn folgte »[134]. Diese

[134] R. F. 8, 933 D – 936 C. Weitere Texte über die Trennung von der Welt : Ep. 226, MG 32, 849 D-852 A ; Ep. 9, MG 32, 272 BC : 'Ἡμεῖς μὲν γὰρ ὑπὸ τῆς

Stellen aus den Regeln unterscheiden sich sehr stark vom 2. Brief. Sie sind ganz im Geiste des Evangeliums geschrieben. Waren im 2. Brief die Gründe für die Bevorzugung des einsamen Lebens fast ganz den Philosophen entnommen, so stützt sich Basilius in seinen Mönchsregeln fast ausschließlich auf die Lehre Christi. Es ist nicht das Verlangen nach der «Theoria», sondern der Wunsch, das Gebot der Gottesliebe mit aller Konsequenz zu erfüllen, welcher Basilius die Vorzüge des einsamen, von der Welt abgeschiedenen Lebens mit so großer Eindringlichkeit preisen läßt.

Wie streng Basilius diese Trennung von der Welt auffaßt, zeigt die 32. Frage der ausführlichen Regeln. Er spricht an dieser Stelle vom Verhalten des Mönches seinen leiblichen Verwandten gegenüber. Wer einmal in die Mönchsgemeinschaft aufgenommen wurde, darf vom Vorsteher nicht die Erlaubnis erhalten, unter dem Vorwande die Verwandten zu besuchen, sich von den Brüdern zu trennen[135]. Weil der Mönch das Wort mein und dein nicht mehr gebrauchen darf, so kann er auch nicht von *seinen* Verwandten reden. Die Apostelgeschichte sagt von den ersten Christen in Jerusalem, daß keiner von ihnen etwas sein eigen nannte (Apg. 4, 32). Wenn die fleischlichen Eltern oder Brüder eines Mönches ein gottgefälliges Leben führen, sollen sie als gemeinschaftliche Eltern oder Verwandte gepflegt werden. Denn der Herr sagt: « Wer immer den Willen meines Vaters tut, der im Himmel ist, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter » (Mt. 12, 50). Die Sorge für diese Verwandten ist nicht Sache eines gewöhnlichen Mönches, sondern des Vorstehers[136]. Mit Verwandten, die noch in der Welt leben, hat der Mönch keine Gemeinschaft zu pflegen. Verbindung mit diesen ist nicht nur nutzlos, sondern auch schädlich, weil so das Leben des Mönches mit Lärm und Verwirrung er-

ἀρρωστίας μικροῦ δεῖν ὥσπερ τὰ φυτὰ ἐπὶ τῆς αὐτῆς χώρας ἀεὶ κατεχόμεθα · καὶ ἅμα τὸ λαθεῖν βιώσαντες ἐν τοῖς πρώτοις τῶν ἀγαθῶν ἄγομεν ... Εἰ γὰρ καὶ τοῖς πρακτικοῖς ὑμῖν πρέπουσιν δῆμοι καὶ πόλεις αἷς τὰς κατ' ἀρετὴν πράξεις ἐνεπιδείκνυσθε · ἀλλά γε πρὸς θεωρίαν καὶ κατὰ νοῦν ἐνέργειαν, δι' ἧς συναπτόμεθα τῷ Θεῷ, ἀγαθὴ σύνεργος ἡ ἡσυχία. – Λάθε βιώσας stammt von Epikur, Fragm. 551.

[135] MG 31, 993 D, 996 A.

[136] 996 A. Es handelt sich um Verwandte eines Mönches, die auch im Kloster leben. Das ergibt sich aus dem folgenden Satz 996 B: Εἰ δὲ ἐμπεπλεγμένοι εἰσὶ τῷ κοινῷ βίῳ..., wo die Rede ist von Verwandten, die in der Welt wohnen. Der gleichen Ansicht ist auch D. Amand [Anm. 90], der S. 253 Anm. 284 sagt: « Si je comprends bien, il s'agit de pères ou de frères de moines, qui eux aussi, ont embrassé la vie selon Dieu... et sont donc agrégés à la communauté. » Er wendet sich gegen L. Clarke, der in The ascetic Works of Saint Basil, Cambridge 1913, S. 197, Anm. 4, die Ansicht vertritt, es handle sich um Verwandte, die im Spital oder einem andern zum Kloster gehörigen Gebäude wohnen.

füllt wird. Die größte Gelegenheit zu sündigen ist die Erinnerung an das frühere Leben. Sie wird gerade durch die Besuche der Verwandten wachgerufen. Diese Veranlassung zum Sündigen muß dem Mönch genommen werden, damit das Wort der Heiligen Schrift nicht auf ihn zutrifft : « Sie kehrten in ihrem Herzen nach Ägypten zurück » (Num. 14, 4). Unterredungen der Mönche mit Verwandten oder Gästen dürfen nur dann geführt werden, wenn der Obere davon überzeugt ist, daß sie Erbauung und Vervollkommnung der Seelen bewirken. Nur jene dürfen mit den Gästen reden, denen die Geistgabe der Sprache verliehen ist. Der Apostel lehrt, daß diese Gabe nur wenigen geschenkt wird : « Dem einen wird durch den Geist das Wort der Weisheit verliehen, dem andern das Wort der Wissenschaft ... » (1 Kor. 12, 8) [137].

In diesem Punkt : der Trennung der Mönche von den Verwandten ist Basilius nicht weniger streng als die Väter der Wüste und Pachomius, der nicht einmal mit seiner eigenen Schwester sprach. Basilius will die Forderungen des Herrn von der Entsagung und vom Hassen der nächsten Verwandten wortwörtlich befolgen. Er will seine Mönche ganz und gar von der Welt losreißen, damit ihr ganzes Sein und Denken restlos Gott gehören.

Es kann vorkommen, daß einzelne Mönche das Kloster für kürzere Zeit verlassen müssen, besonders zum Verkauf der im Kloster hergestellten Waren. Diese Gelegenheiten müssen auf das allernotwendigste beschränkt werden. Nicht jeder Mönch darf solche für die wirtschaftliche Existenz des Klosters notwendige Reisen übernehmen. Diesem Problem widmet Basilius die 39. Frage seiner ausführlichen Regeln [138]. Erster Grundsatz ist : « Darauf ist Bedacht zu nehmen, die Arbeiten nicht in der Ferne zu verkaufen und daß man des Verkaufes wegen nicht unter das Volk gehe. » [139] Denn es gereicht mehr zur gegenseitigen Erbauung und ist zur genauen Beobachtung der täglichen Lebensordnung nützlich, wenn die Mönche immer am gleichen Ort bleiben. Deshalb soll man lieber die Ware etwas unter ihrem Wert verkaufen, als um eines geringen Gewinnes willen an andere Orte zu gehen. Ist man aber doch genötigt, die Waren in andern Ortschaften zu verkaufen, so sollen mehrere Brüder die Reise unternehmen und den Weg unter Gebet und Psalmengesang zur gegenseitigen Erbauung zurücklegen. Am Ort, wo sie ihre Geschäfte verrichten, sollen sie in der gleichen Herberge wohnen, um übereinander gegenseitig zu wachen und um die täglichen Gebetszeiten gemeinsam

[137] 996 B-D.
[138] R. F. 39, 1017 D, 1020 AB.
[139] 1017 D.

zu halten. Diese Reisen dürfen nur Brüder unternehmen, die dabei an ihrer Seele keinen Schaden leiden und die den Menschen, mit denen sie zusammentreffen, von Nutzen sein können[140]. Es ist dies die gleiche Auffassung, der schon Ammonas huldigte: Der Mönch darf seine Einsamkeit erst verlassen, wenn er die Vollkommenheit schon erreicht hat[141]. Evagrius würde sagen: Nachdem er leidenschaftslos geworden ist und die Gnade des reinen Gebetes empfangen hat. Es ist für Basilius bezeichnend, das er auch an den Nutzen der Weltleute denkt, der ihnen von den reisenden Mönchen zuteil werden kann. Immer muß das Gebot der Nächstenliebe erfüllt werden.

Wenn in einem Kloster kein Mönch zu finden ist, der fähig wäre, auf Reisen geschickt zu werden, so ist es für dieses Kloster besser, Trübsal und Bedrängnis zu erleiden, als daß ein Mönch um materieller Vorteile willen an seiner Seele Schaden litte. Doch sollen in einem solchen Falle andere Klöster, denen geeignete Mönche zur Verfügung stehen, diesem Mangel abhelfen[142].

Diese Anordnungen zeigen uns aufs neue, wie ernst es Basilius mit der Abgeschiedenheit von der Welt nimmt. Die Gelegenheiten, mit der Außenwelt in Berührung zu kommen, müssen auf das Mindestmaß eingeschränkt werden. Die örtliche Trennung von der Welt und die Abgeschlossenheit des Klosters ist für Basilius nicht Zweck des Mönchslebens, sondern ein unumgängliches Mittel, um den Mönch möglichst schnell zur vollkommenen Liebe zu führen. Nur eine Seele, die vom ständigen Denken an Gott erfüllt ist und die alle ihre Handlungen, auch die geringfügigsten, auf Gott bezieht, ist in der Liebe wahrhaftig befestigt.

d) Der Wandel in der Gegenwart Gottes

Wenn man verstehen will, weshalb Basilius soviel Gewicht legt auf die Notwendigkeit eines einsamen, weltabgeschiedenen Lebens, so muß man seine Lehre über den ständigen Wandel in Gottes Gegenwart kennen, die vor allem in der 5. Frage der ausführlichen Regel niedergelegt ist.

Nur wer gänzlich auf fleischliche Verwandtschaft und Lebensgemeinschaft verzichtet, kann Gott wohlgefällig werden[143]. Hat der Mönch der Welt entsagt, so muß er besonders darüber wachen, daß sein Herz niemals den Gedanken an Gott verliert. Beständig soll er den heiligen Ge-

[140] 1020 AB; R. F. 44, 1029 B.
[141] Ep. XII, 2-3, Patrol. orient. X, S. 604-07.
[142] R. F., 49, 1049 C.
[143] R. F., 5, 921 A.

danken an Gott festhalten und wie ein unauslöschliches Siegel seiner Seele einprägen [144]. Das unaufhörliche Denken an Gott führt den Mönch zur Gottesliebe, die ihn dann antreibt, alle Gebote zu erfüllen. Bei jedem Werk müssen wir daran denken, daß sein Zweck die Erfüllung des göttlichen Willens ist. Christus selber gibt uns ein Beispiel dafür mit seinem Wort : « Ich bin vom Himmel herabgekommen, nicht damit ich meinen Willen erfülle, sondern den Willen des Vaters, der mich gesandt hat » (Jo. 6, 36). Alle unsere Werke haben nur einen Zweck : in Gott wohlgefälliger Weise die Gebote zu erfüllen. Dieser Zweck kann nur dann erreicht werden, wenn wir unsere Werke genau nach dem Willen des Auftraggebers erfüllen. Wenn wir uns bemühen, sie dem göttlichen Willen gemäß zu tun, vereinigen wir uns so mit dem Schöpfer durch immerwährendes Denken an ihn [145]. Wenn ein Schmied eine Axt herstellt, so muß er beständig daran denken, welche Ausführung der Auftraggeber von ihm verlangt hat, sonst macht er nicht das, was von ihm verlangt wurde [146]. So muß auch der Christ alles, mag es groß oder klein sein, immer nach dem Willen Gottes tun, in größter Genauigkeit, stets an den göttlichen Auftraggeber denkend. Dann erfüllt er das Wort der Schrift : « Ich sehe den Herrn allzeit vor Augen, denn er ist mir zur Rechten, daß ich nicht wanke » (Ps. 15, 8) [147]. Auch der Wunsch des heiligen Paulus wird so verwirklicht : « Ihr möget essen oder trinken oder etwas anderes tun, verrichtet alles zur Ehre Gottes ! » (1 Kor. 10, 31). Alles müssen wir so ausführen, als ob es vor den Augen Gottes geschähe [148]. Wer so handelt, wird von der Furcht des Herrn erfüllt und in der Liebe vollendet, die das Wort des Herrn befolgt : « Ich suche nicht meinen Willen, sondern den Willen dessen, der mich gesandt hat » (Jo. 5, 30) [149].

Wie sehr die stete Vergegenwärtigung Gottes mit der Liebe verknüpft ist, zeigt uns die 157. Frage der kurzgefaßten Regeln. Es ist dort die Rede von der Gesinnung, mit welcher man Gott dienen soll. Basilius schreibt : « Eine gute Gesinnung, glaube ich, ist ein heftiges, unersättliches, festes und unabänderliches Verlangen, Gott zu gefallen. Sie wird erlangt durch eine fleißige und anhaltende « Theoria » der Majestät und Herrlichkeit Gottes, wie durch die dankbare und stete Erinnerung an die uns von Gott verliehenen Güter. So wird der Seele eingeprägt : 'Du sollst den Herrn deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen und aus allen deinen Kräften und aus deinem ganzen Gemüte' (Mt. 12, 30), nach

[144] 921 B. [145] 921 C.
[146] 921 D, 924 A. [147] 924 A.
[148] 924 B. [149] 924 C.

dem Beispiel dessen, der sagt : 'Gleich wie der Hirsch verlangt nach den Wasserquellen, so verlangt meine Seele nach Gott' (Ps. 41, 1). Mit einer solchen Gesinnung muß man Gott dienen, daß der Ausspruch des Apostels erfüllt wird : 'Wer wird uns scheiden von der Liebe Christi ? Trübsal oder Angst oder Verfolgung oder Blöße oder Gefahr oder das Schwert ?' (Röm. 8, 35) »[150]. Die ständige Erinnerung an die Größe und Herrlichkeit Gottes, welche am besten in der Stille und Einsamkeit des Klosters möglich ist, entzündet in der Seele des Mönchs das Feuer der Gottesliebe. In dieser Liebe hat er in allen seinen Handlungen nur einen Beweggrund : den Willen, Gott allein zu gefallen und in allen Dingen Gottes Willen zu tun.

e) Die Schriftlesung

Die Einsamkeit allein genügt nicht, die Seele des Mönches mit diesen erhabenen Gesinnungen zu erfüllen. Seine Seele muß durch die Lehren der Heiligen Schrift genährt werden. Es ist nicht zu verwundern, daß Basilius als eifriger Leser der Werke des Origenes auf die Schriftlesung so großen Wert legt. Schon in Brief 2 schreibt er : « Der beste Weg aber, die Pflichten kennen zu lernen, ist die Betrachtung der göttlich inspirierten Schriften. Denn hier findet man die Lehren für das Handeln angegeben, wie den Lebenswandel der seligen Männer schriftlich überliefert, die wie lebende Bilder jenes gottgefälligen Wandelns zur Nachahmung der guten Werke aufrufen »[151]. Wenn einer sich schwach fühlt, so findet er in der Schrift wie in einer Apotheke die zuträgliche Arznei für seine Gebrechen. Der Freund der Keuschheit wählt sich die Geschichte Josefs zur Lektüre ; Starkmut lernt man von Job. Wer lernen will, den Unmut gegen die Sünde und die Sanftmut gegen die Menschen walten zu lassen, der findet seine Vorbilder in David und Moses[152]. « Wie die Maler, welche Kopien von Bildern herstellen, häufig auf das Original schauen, um dessen Züge auf das Bild zu übertragen, so muß auch derjenige, welcher nach Vollkommenheit in all den Einzeltugenden strebt, auf das Leben der Heiligen wie auf lebende und handelnde Bilder sehen und das Gute an ihnen durch Nachahmung sich zu eigen machen. »[153] In der 95. Frage der kurzgefaßten Regeln verlangt Basilius, daß jeder Mönch aus den Heiligen Schriften das auswendig lerne, was ihm dazu

[150] R. B. 157, 1185 AB.

[151] Ep. 2, MG 32, 228 BC. Μεγίστη δὲ ὁδὸς πρὸς τὴν τοῦ καθήκοντος εὕρεσιν καὶ ἡ μελέτη τῶν θεοπνεύστων Γραφῶν.

[152] 228 CD.

[153] 229 A. Dieses Bild vom Maler ist platonisch. Vgl. Staat VII 501 bc.

verhelfen kann, zur vollkommenen Frömmigkeit zu gelangen und ihn davon abhält, sich an menschliche Überlieferungen zu gewöhnen[154]. Durch die Schriftlesung und das Auswendiglernen wichtiger Bibelstellen wird es dem Mönch möglich, Gottes würdige Gedanken zu haben, und er bekommt die geeigneten Motive, um alles in Gott wohlgefälliger Weise zu tun.

f) Das Gebet

Neben der Lesung der Heiligen Schrift ist es vor allem das Gebet, welches unsern Geist mit Gott vereinigt. « Gebete wiederum folgen den Lesungen und nehmen die verjüngte und gekräftigte Seele, die schon von der Sehnsucht nach Gott ergriffen ist, wieder auf. Das ist ja ein gutes Gebet, das eine lebhafte Vorstellung von Gott in der Seele bewirkt. Und darin besteht das Wohnen Gottes in uns, daß wir ihn in lebendiger Erinnerung behalten. So werden wir Tempel Gottes, wenn das beständige Andenken an ihn, nicht durch irdische Sorgen unterbrochen, noch der Geist durch plötzliche Ausbrüche der Leidenschaften erschüttert wird, sondern wenn der Gott Liebende alles fliehend sich auf Gott zurückzieht, die zur Unenthaltsamkeit reizenden Leidenschaften ausrottet und Übungen obliegt, die zur Tugend führen. »[155] Basilius begründet hier die Notwendigkeit des Gebetes mit der Lehre der Philosophen. Platon und die Neuplatoniker, vor allem Plotin, reden viel von der Sehnsucht des Philosophen nach der Welt der Ideen und des Göttlichen. Damit der Mensch mit seinem Geiste ständig in dieser Welt des Geistigen wohnen kann, muß er allem Körperlichen entfliehen, seine Leidenschaften bekämpfen und ein möglichst zurückgezogenes Leben führen, was auch sehr stark von Porphyr, dem Schüler Plotins betont wird[156]. Diese ganze Vollkommenheitslehre ist enthalten und zusammengefaßt in der berühmten Theaitetosstelle : « Das Böse, o Theodoros, kann weder ausgerottet werden – denn es muß immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben – noch auch bei den Göttern seinen Sitz haben. Unter der sterblichen Natur aber und in dieser Gegend zieht es umher jener Notwendigkeit gemäß. Deshalb muß man auch trachten, von hier dorthin zu entfliehen aufs schleunigste. Der Weg dazu ist Verähnlichung mit Gott soweit als möglich ; und diese Verähnlichung besteht darin, daß man gerecht und fromm sei mit Einsicht. »[157]

[154] R. B. 95 ; MG 31, 1148 D, 1149 A.
[155] Ep. 2, MG 32, 229 B.
[156] Vgl. PORPHYR : De abstinentia I, c. 35 f.
[157] Theait. 176ab.

Damit der Geist des Mönches ständig bei Gott weile, sollen Tag und Nacht Gebete verrichtet werden. « Für die Aszeten ist die Mitternacht, was für die andern Menschen die Morgendämmerung ist. Die nächtliche Ruhe gibt der Seele ganz besondere Muße ; Aug und Ohr führen dem Herzen keine schädlichen Gehör- oder Gesichtswahrnehmungen zu. » [158] « Vielmehr weilt der Geist allein für sich bei Gott, bessert sich im Gedenken seiner Verfehlungen, setzt sich Schranken, um das Fallen in die Sünde zu verhüten, und erfleht von Gott die nötige Hilfe zur Vollbringung dessen, was er anstrebt. » [159]

Auch in den ausführlichen Regeln spricht Basilius vom Gebet und zwar im Zusammenhang mit der Arbeit. Die 37. Frage der ausführlichen Regeln trägt den Titel : « Soll man unter dem Vorwand des Gebetes und des Psalmengesanges die Arbeit vernachlässigen ? Welche Zeit ist für das Gebet geeignet ? Soll man arbeiten ? » [160] Diese Fragestellung ist wohl durch den Messalianismus bedingt. Diese Irrlehre behauptete, daß der Mensch wegen der Erbsünde vom Teufel bewohnt sei. Solange der böse Geist im Menschen wohnt, findet der Heilige Geist in ihm keinen Einlaß. Die Taufe hat nach der Ansicht der Messalianer nicht die Kraft, den bösen Geist zu vertreiben. Das vermag nur das Gebet. Deshalb verachteten die Messalianer die Arbeit und sagten, man müsse immer beten, um des Heiligen Geistes teilhaftig zu werden. Sie suchten ihre Auffassung mit dem Pauluswort zu stützen : « Betet ohne Unterlaß » (1 Thess. 5, 17) [161]. Basilius widerlegt diese falsche Auffassung folgendermaßen : « Weil aber einige unter dem Vorwand des Gebetes und des Psalmengesanges die Arbeiten vernachlässigen, so soll man wissen, daß bei manch anderen Dingen jedes eine bestimmte Zeit hat, wie der Prediger sagt : 'Jedes Ding hat seine Zeit' (Pred. 8, 6), daß aber zum Gebet und Psalmengesang, sowie auch zu mehreren anderen Dingen jede Zeit geeignet ist, so daß wir, während wir die Hände zur Arbeit bewegen, zugleich auch mit der Zunge, wenn dies möglich, oder vielmehr zur Auferbauung des Glaubens nützlich ist ; wenn aber nicht, dann im Herzen durch Psalmen, Hymnen und geistliche Lieder Gott preisen, wie geschrieben steht (Kol. 3, 16), und so während der Arbeit das Gebet verrichten, indem wir dem danken, der uns die Kraft der Hände zur Arbeit

[158] Vgl. Porphyr : De abstinentia I, c. 33 f.

[159] Ep. 2, 233 AB.

[160] R. F. 37, MG 31, 1009 B.

[161] Vgl. I. Hausherr : L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme. Orientalia christ. Periodica 1 (1935) 328-360.

und Weisheit des Verstandes zur Erlangung der Kenntnis gegeben hat, zugleich auch den Stoff für die Werkzeuge und die Kunstgegenstände, welche wir bearbeiten, geliefert hat, und bitten, daß die Arbeiten unserer Hände den Zweck, Gott zu gefallen, erreichen möchten [162]. Wenn wir das nicht tun, können wir die zwei scheinbar einander widersprechenden Forderungen des Apostels nicht erfüllen : 'Betet ohne Unterlaß' (1 Thess. 5, 17) und 'arbeitet Tag und Nacht' » (2 Thess. 3, 8) [163].

Damit seine Mönche ganz von diesem Geist des Gebetes erfüllt seien, ordnete Basilius zu gewissen Stunden des Tages und der Nacht gemeinsames Psalmengebet an. « Da die Danksagung zu jeder Zeit selbst durch ein Gesetz geboten und gezeigt ist, daß sie nach Natur und Vernunft unserem Leben notwendig ist, so dürfen wir freilich die in den Brüderschaften festgesetzten Zeiten des Gebetes nicht versäumen, die wir nach Bedürfnis gewählt haben, indem jede besonders an die Wohltaten Gottes erinnert. » [164] « Im Frühgebet werden die ersten Regungen der Seele und des Geistes Gott geweiht, damit wir uns keiner anderen Sorge unterziehen, bevor wir durch den Gedanken an Gott freudig gestimmt worden sind, wie geschrieben steht : 'Ich dachte an Gott und freute mich' (Ps. 76, 4), oder zur Arbeit gehen, bevor wir getan haben, wie es in der Heiligen Schrift heißt : 'Zu dir will ich beten, Herr, und des Morgens wirst du meine Stimme hören, des Morgens will ich vor dir stehen und betrachten' » (Ps. 5, 4) [165].

« Dann sollen die Brüder zur dritten Stunde zum Gebet versammelt werden, auch wenn sie mit verschiedenen Arbeiten beschäftigt sind, in der Erinnerung an den Heiligen Geist, welcher den Aposteln zur dritten Stunde verliehen wurde. Alle sollen ihn anrufen, daß sie gewürdigt werden, an der Heiligkeit Anteil zu nehmen. Sie sollen beten, daß er sie auf den rechten Weg führe und sie lehre, was nützlich ist, gemäß dem Psalmwort : 'Ein reines Herz erschaffe in mir, o Gott, und den rechten Geist erneuere in meinem Innern' (Ps. 50, 12), und : 'Dein guter Geist führe mich auf die rechte Bahn' » (Ps. 142, 10) [166].

Das nächste gemeinschaftliche Gebet wird um die sechste Stunde gehalten nach dem Beispiel des Psalmisten, der sagt : « Abends und morgens und mittags will ich erzählen und verkünden und er wird anhören meine Stimme » (Ps. 54, 18) [167].

[162] Vgl. Apophthegma Lukios, MG 65, 2253 BC.
[163] R. F. 37, MG 31, 1012 CD.
[164] 1013 A. [165] 1013 B.
[166] 1013 C. [167] 1013 D.

Nach dem Beispiel der Apostel Petrus und Johannes (Apg. 3, 1) wird um die neunte Stunde wiederum gebetet[168].

Ist der Tag beendigt, so sollen die Mönche Gott danken für alles, was er ihnen gegeben, und für alles Gute, das sie getan haben ; sie sollen bekennen, was sie unterlassen haben und ihre Sünden bereuen. Dadurch erfüllen sie das Psalmwort : « Was ihr sprecht in euren Herzen, das bereut auf euren Lagern » (Ps. 4, 5)[169].

Bei Beginn der Nacht sollen die Mönche um eine von Schuld und Phantasiebildern freie Ruhe bitten. Sie beten in dieser Gebetsstunde den 90. Psalm, den sie bereits in der sechsten Stunde gegen die Nachstellungen des Mittagsteufels gebetet haben[170].

Zum mitternächtlichen Gebet erheben sich die Mönche des heiligen Basilius nach dem Beispiel des Paulus und Silas, von denen die Apostelgeschichte schreibt: «Um Mitternacht aber lobten Paulus und Silas Gott » (Apg. 16, 25). Sie befolgen so auch das Beispiel des Psalmisten, der sagt : « Um Mitternacht stehe ich auf, um dich zu preisen wegen der Gerichte deiner Gerechtigkeit » (Ps. 118, 62)[171].

Bevor die Morgenröte anbricht, sollen sich die Mönche zum Gebet

[168] 1016 A.

[169] 1016 A.

[170] 1016 B.

[171] 1016 B. P. Humbertclaude : La doctrine ascétique de Saint Basile de Césarée, S. 302, 305 f. meint, dieses mitternächtliche Gebet sei kein mündliches. Er sucht seine Ansicht mit der Stelle aus Ep. 2 zu stützen : « Für die Asketen aber sei die Mitternacht, was für die andern Menschen die Morgendämmerung. Die nächtliche Ruhe gibt der Seele ganz besondere Muße : Aug und Ohr führen dem Herzen keine schädlichen Gehörs- oder Gesichtswahrnehmungen zu, vielmehr weilt der Geist allein für sich bei Gott, bessert sich im Gedenken seiner Verfehlungen, setzt sich Schranken, um das Fallen in die Sünde zu verhüten und erfleht von Gott die nötige Hilfe, zur Vollbringung dessen, was er anstrebt. » (MG 32, 233 B.) Humbertclaude meint, dieses Fürsichsein bei Gott lasse sich mit dem Psalmengesang nicht vereinbaren. Dagegen ist zu sagen, daß Basilius sich auf das Beispiel des Paulus und Silas beruft, die im Kerker von Philippi Gott mit lauter Stimme gepriesen haben (Apg. 16, 25). Wenn Basilius Ps. 118, 62 anführt : Μεσονύκτιον ἐξεγειρόμην τοῦ ἐξομολογεῖσθαί σοι ἐπὶ τὰ κρίματα τῆς δικαιοσύνης σου, so ist zu sagen, daß ἐξομολογεῖν nicht nur das Bekenntnis der Sünden bezeichnen kann, wie Humbertclaude meint, sondern auch das Lob Gottes. Vgl. Liddel-Scott, Greek-English Lexicon, Oxford 1951, I, 597 Sp. 2. Daß zu allen von Basilius aufgezählten Gebetszeiten Psalmen gesungen wurden, geht aus dem Schluß der 37. Regel (MG 31, 1016 C) hervor, der so lautet : « Ich halte aber dafür, daß Verschiedenheit und Abwechslung in den Gebeten und Psalmengesängen in den bestimmten Stunden nützlich sind, schon deshalb, weil die Seele in Folge des Einerlei oft gleichgültig und zerstreut wird ; wird aber in jeder Stunde mit dem Psalmengesang und Gebet gewechselt, so wird die Sehnsucht der Seele erneuert und die Aufmerksamkeit aufgefrischt. »

versammeln, damit sie mit David sagen können : « Meine Augen kommen der Morgenröte zuvor, um deine Aussprüche zu betrachten » (Ps. 118, 148)[172].

Diesen Gebetsstunden darf niemand fernbleiben[173]. Mönche, die wegen Arbeiten oder aus andern Gründen weit vom Kloster entfernt sind, sollen dort, wo sie weilen, ihre Gebetspflicht erfüllen, denn der Herr sagt : « Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen » (Mt. 18, 20)[174]. Wer nicht bereitwillig zum Psalmengebet kommt und nicht die Gesinnung des Psalmisten zeigt, der sagt : « Wie süß sind deine Worte meinem Gaumen, süßer meinem Munde als Honig » (Ps. 118, 103), soll entweder gebessert oder ausgeschlossen werden[175]. Wie später St. Benedikt, betrachtet der heilige Basilius das gemeinsame Psalmengebet, dessen Einteilung er aus der Heiligen Schrift begründet, als eine der vornehmsten Aufgaben des Mönches.

g) *Das Stillschweigen*

Schriftlesung und Psalmengesang erfüllen die Seelen der Mönche mit heiligen Gedanken. Damit diese nicht durch unnötiges Reden aus dem Gedächtnis verdrängt werden, mahnt Basilius seine Mönche mit eindringlichen Worten zum Stillschweigen. In der 13. Frage der ausführlichen Regeln spricht Basilius über den Nutzen des Stillschweigens bei den Novizen. Das Silentium bewirkt, daß der Mönch das Frühere vergißt, und verleiht ihm die Muße, das Gute zu lernen. Basilius verlangt kein absolutes Stillschweigen. Der Mönch darf reden, wenn es sein Seelenheil verlangt oder wenn es die Handarbeit erfordert[176]. Jedes Wort, das nicht zur Erbauung des Glaubens dient, ist unnütz. Deshalb sollen die Brüder darauf achten, daß sie nicht durch unnötiges Reden den Heiligen Geist betrüben. Das Wort des Apostels sei ihnen Richtschnur : « Kein häßliches Wort gehe aus eurem Mund hervor, sondern was gut ist zur Erbauung im Glauben, damit es den Hörenden Gnade verleihe » (Eph. 4, 29)[177].

h) *Die Arbeit*

Wie sehr Basilius die weihevolle Stille des Klosters am Herzen liegt, die allein die Atmosphäre bildet, in welcher der Mönch in ständiger Vereinigung mit Gott leben kann, zeigen seine Ausführungen über die den

[172] 1016 B.
[173] 1016 C.
[174] 1013 C.
[175] R. B. 281, 1280 B.
[176] R. F. 13, 949 BC.
[177] R. B. 23, 1097 D, 1100 A.

Mönchen angemessenste Arbeit. Erster Grundsatz für die Wahl einer bestimmten Beschäftigung ist : Es dürfen nur solche Arbeiten verrichtet werden, welche den Frieden und die Stille des klösterlichen Lebens nicht stören. Die Arbeit darf auch nicht viel Mühe zur Herbeischaffung der Rohmaterialien und zum Verkauf der Fertigprodukte erfordern. Ferner darf sie kein ungeziemendes und schädliches Zusammentreffen mit Männern und Frauen veranlassen. Abzulehnen sind Beschäftigungen, welche Lärm verursachen oder das Zusammenleben der Brüder stören. Solche Arbeiten sind vorzuziehen, welche das Leben vor Zerstreuung bewahren und die Mönche nicht vom Psalmengesang abhalten. Da der Ackerbau diesen Forderungen entspricht, kein ständiges Umherschweifen verlangt und den notwendigen Lebensunterhalt gewährt, ist er für Mönche die geeignetste Arbeit [178].

Die Antike hat im allgemeinen die Handarbeit nicht hoch eingeschätzt, für sie wurden die Sklaven verwendet [179]. Das Christentum hat in dieser Hinsicht Wandel geschaffen [180]. Die Mönche – die Anhänger des Messalianismus ausgenommen – haben die Handarbeit hoch eingeschätzt, sowohl die Väter der Wüste als auch Pachomius [181]. Basilius hat sich dieser Auffassung angeschlossen und begründet die Notwendigkeit der Arbeit aus der Heiligen Schrift. Sie ist eine Forderung Christi, der sagt : « Der Arbeiter ist seines Unterhaltes wert » (Mt. 10, 10). Das Mönchsleben darf niemals der Trägheit und der Arbeitsscheu Vorschub leisten, sondern es muß ein Leben des Kampfes, häufigerer Arbeit und der Geduld in Trübsalen sein, gemäß dem Wort des heiligen Paulus : « In Mühsal und Elend, in zahlreichen Nachtwachen, in Hunger und Durst » (2 Kor. 11, 27). Die Arbeit ist aber nicht nur notwendig zur Abtötung des Leibes, sondern auch um Werke der Nächstenliebe auszuüben. Durch ihre Arbeit werden die Mönche in die Möglichkeit versetzt, den schwachen Brüdern das Notwendige zu verschaffen. Sie ahmen damit den Völkerapostel nach, der von sich sagen konnte : « In allem habe ich euch gezeigt, daß man also arbeitend sich der Schwachen annehmen müsse » (Apg. 20, 35) [182]. Weitere Schrifttexte führt Basilius in der folgenden Stelle an, wo er das Laster der Trägheit brandmarkt : « Was brauche ich noch zu sagen, ein wie großes Übel die Trägheit sei, da der

[178] R. F. 38, 1016 D, 1017 A-C.

[179] s. Artikel « Arbeit » v. F. Hauck in Reallex. f. Antike u. Christentum, I, Sp. 585-590.

[180] Ebd. 588 f.

[181] Vita prima 6, (ed. Halkin S. 5, 6-8) ; Pachom., Reg. 5 (ed. Boon S. 26).

[182] R. F. 37 ; 1009 CD.

Apostel ausdrücklich befiehlt, daß derjenige, welcher nicht arbeitet, auch nicht essen solle (2 Thess. 3, 10) ? Wie also jedem die tägliche Nahrung nötig ist, ebenso notwendig ist es ihm auch, nach Kräften zu arbeiten. Denn nicht umsonst hat Salomon geschrieben : 'Sie ißt ihr Brot nicht müßig' (Sprichw. 31, 27). Ferner sagt der Apostel von sich selbst : 'Wir haben von keinem umsonst Brot gegessen, sondern in Mühsal und Elend Tag und Nacht gearbeitet' (2 Thess. 3, 8), obwohl er als Verkünder des Evangeliums Erlaubnis hatte, vom Evangelium zu leben. Aber auch der Herr verband die Trägheit mit der Bosheit, indem er sagt : 'Du böser und fauler Knecht' (Mt. 25, 26) ! Allein der weise Salomon lobt, wie aus dem Gesagten hervorgeht, nicht allein die Arbeitsamen, sondern straft auch den Faulen im Vergleich mit den kleinsten Tieren : 'Gehe zur Ameise, du Fauler' (Sprichw. 6, 6) ! Daher müssen wir fürchten, auch uns könne dies am Tage des Gerichtes vorgehalten werden, wo derjenige, welcher uns Kraft zum Arbeiten gegeben hat, die dieser Kraft entsprechenden Werke von uns fordert. Deshalb heißt es : 'Wem sie viel anvertraut haben, von dem werden sie um so mehr fordern' » (Luk. 12, 48) [183].

Fassen wir diesen Abschnitt über das monastische Ideal des heiligen Basilius kurz zusammen. Das Ziel des Mönches ist nach dem großen Kirchenlehrer die vollkommene Gottesliebe, nicht die Gnosis wie bei den Vertretern der alexandrinischen Schule. Die restlose Erfüllung des Hauptgebotes ist nur dem möglich, welcher die Welt verlassen hat. Das führt die Trennung des Mönches von seinen Eltern und nächsten Verwandten mit sich. Auf der Weltabgeschiedenheit des Mönches beharrt Basilius nicht weniger als die großen Väter der Wüste. Wahrhaft Gott lieben kann nur der Mönch, welcher ständig in der Gegenwart Gottes wandelt. Diese ununterbrochene Vereinigung mit Gott wird unterhalten und gefördert durch die eifrige Lesung der Heiligen Schrift und das gemeinsame Psalmengebet. Die Zeit, welche nicht diesen geistlichen Übungen gewidmet ist, verbringt der Basilianermönch mit Arbeiten, welche seine Gottverbundenheit nicht stören. Das Leben im Kloster des heiligen Basilius ist also ein streng beschauliches, welches das Gebot der Gottesliebe mit äußerster Konsequenz verwirklichen will. Von der Gottesliebe läßt sich die Nächstenliebe nicht trennen. Wer Gott liebt, muß auch seinen Bruder lieben. Deshalb verlangt Basilius von seinen Mönchen auch die Übung der Nächstenliebe.

(*Fortsetzung folgt.*)

[183] 1012 AB.

Jordanus Kuničić OP

Consecratio eucharistica vere – realiter – proprie sacrificativa

Constitutivum formale, essentiam quasi metaphysicam, Missae quatenus sacrificii, in consecratione prout est conversiva – renovativa seu oblativa – et applicativa reposuimus [1]. In discussione « Ist das Wesen des eucharistischen Opfers mit *einer* Konsekration gegeben ? » auctor articuli [2] duos textus, sorte quasi, ex nostro articulo deprompsit, quod factum non uni minus rectae conclusioni ansam praebere posset. Sint, propterea, haec quae adiuguntur verba, signum sinceri desiderii ut quaestio, pro posse, magis clare exposita appareat.

1. *Consecratio ut una actio*. Validitas omnium sacramentorum, respectu utique ad naturam uniuscuiusque habito, ab unione materiae et formae dependet, nam sacramentum est unum signum. Sacramentum Eucharistiae duplici materia et forma componitur, pluribus itaque partibus integralibus constat. Haec materialis multiplicitas fundamentum praebet ut dicamus, singulas partes posse valide a diversis poni, « dummodo idem materiam et formam respiciat uniuscuiusque partis. Ita uno sacerdote consecrante hostiam, alter valide consecraret calicem » [3]. Quilibet igitur consecrator in casu praestaret omnia essentialia ad sacramentum conficiendum. Formaliter consecratio consideratur nihilominus ut una actio.

Verba efficiunt, quod significant, unde una materia consecrata statim effectum obtinet. Consecratio unius materiae essentiam sacramenti praebet, valida est. Et salvatur essentia sacramenti in una materia consecrata, non solum si per accidens et prater intentionem una sine altera consecratur, puta ob impossibilitatem physicam vel moralem consecrantis, sed etiam « si fiat ex intentione et de industria, quia in omnibus sacramentis, quando proferuntur verba super materiam, statim habetur effectus, nec pendet ab eventu futuro » [4]. Sub unaquaque specie vere, realiter et substantialiter totus Christus continetur, et dicere illum ibi contineri solum tamquam in signo, figura vel virtute, contra fidem esset. Consecrato solo pane, Christus praesens fidelibus adorandus proponitur. Ex hoc deduximus et alia (cfr. nostrum art. p. 130). Specialis indoles huius sacramenti numquam obliviscenda !

[1] J. Kuničić OP : De Missa ut vero ac proprio sacrificio sec. S. Thomam. FZPT 7 (1960) 121-138.

[2] T. Kreider OSB : Ibidem, p. 313 sq.

[3] B. Merkelbach OP, Summa Theol. Mor. III (1949) num. 15, p. 25.

[4] Ibidem, num. 213, p. 174.

Consecratio, qua sacramentalis et sacrificalis actio, una est. Certum videtur dicendum consecrationem unius materiae invalidam esse, si consecrans ante consecrationem omnino excluderet vel si sciret alteram materiam consecrare non posse, at si alteram materiam non omnino excludit, iam in consecratione unius materiae, quasi ex natura actus, intentio invenitur alteram quoque materiam consecrandi. Una materia consecrata iam est opus sacrificii inchoatum, iam hostia posita est, iam essentialia pro sacramento, inde et pro sacrificio, adsunt, quia non unum sine altero datur [5]. Aliam tamen rationem esse utriusque non negamus. Sacramentum in re permanente, sacrificium in actione transeunte consistit. Formale igitur constitutivum utriusque : rei permanentis seu status, et actionis, non ex eodem capite repetimus.

Ex parte significationis passionis Christi, in qua corpus a sanguine separatum fuit, duplex consecratio requiritur, et haec tam eloquens est, ut passio Christi « non potuit melius significari quam sic, ut significetur sanguis ut effusus et separatus a corpore » [6], quod duplex consecratio indicat.

Una igitur consecratione peracta iam sacrificium incoepit, iam essentialiter, quoad hostiae praesentiam, quamvis non complete repraesentativum, idem sacrificium peractum est. Nihil mirum si haec verba in nostro articulo inveniantur : « Verum est panem sine vino consecrare non licere, tamen utrumque per se habet suam perfectionem ita, ut finita consecratione panis iam est sacrificium peractum, iam res significata adest, iam totus Christus est praesens » (art. cit. p. 129). Hoc sacramentum igitur quodammodo multiplex est, formaliter tamen unum, nam unum signum, unus Christus. Neminem tamen latere debet, aliud esse quaerere de constitutivis physicis, puta anima et corpore pro homine ut ente physico, materia et forma ut partibus integralibus sacramenti, aliud denuo de partibus metaphysicis, puta humanitate in homine vel toto sensibili eiusque significatione in sacramento Eucharistiae.

In Eucharistia, solum una parte signi sacramentalis consecrata, salvatur eiusdem essentia, obtinetur effectus, unde consecratio solius unius materiae proclamanda est valida. Unitas autem consecrationis, tamquam perfecte significativae, solum consecratione alterius materiae obtinetur, at res significata, hostia realiter sacrificata, iam in consecratione solius panis adest. Completio significationis per secundam consecrationem differt ab incoeptione eiusdem per primam consecrationem sicut modus a re, signum perfectum a signo imperfecto, completum ab incompleto in repraesentando.

2. *In consecratione, sumpta ut una, multiplex virtus intelligitur.* Consecratio ut una existens, nam ad unum signum : Christum praesentem terminat, a nobis, non sine fundamento, ut multiplex virtute considerari potest, nam aequivalet ad diversa terminare, prout nos concipimus et distinguimus praesentiam, actionem oblativam, applicativam et significativam unius et eiusdem Subiecti. Multiplex virtus eiusdem consecrationis maxime ostenditur in hoc, quod sacramentum, et aliquo modo ipsum sacrificium, iam in prima consecratione obtinetur, tamen perfecta significatio seu repraesentatio nonnisi secunda consecratione peracta verificatur. Cum igitur, salva essentia, unum

[5] Ibidem. [6] S. Thomas : in Math., c. 26, num. 4.

sine altero esse possit, multiplicem virtutem distinguere possumus et quadamtenus debemus.

Consecratio itaque a nobis concipitur primo ut virtutem habens *conversivam*, prout nempe conversione transubstantiva praesens fit Christus, id est : consecratio quatenus conversiva terminat ad praesentiam Christi ; eadem consecratio quasi constringit Christum praesentem, ut renovet actus oboedientiae et charitatis erga Patrem et animas salvandas, et secundum talem respectum consecratio a nobis concipitur et est *renovativa* actuum beatae animae Christi, consequenter oblativa eosdem Patri, sicut eosdem in passione cruenta eidem Patri obtulit, unde consecratio quatenus renovativa et oblativa terminat ad positionem actus seu actuum ; eadem consecratio fructus passionis Christi ad animas transfert, unde est *applicativa* meritorum Christi, quod intelligitur ut terminus distinctus ab aliis, ad quos eadem consecratio terminat.

Haec omnia verificantur etiam in consecratione solius materiae panis seu unius speciei. Negare hos effectus competere soli consecrationi panis idem esset ac negare totum Christum statim, prolatis verbis consecrationis panis, praesentem esse ; per hoc negaretur officium illum adorandi statim ac prolatio verborum desierit ; item, haec negare, de facili duceret ad negandam validitatem consecrationis solius unius speciei, si, dicamus, a consecranda altera specie consecrator impeditus fuerit. Consecrans accepit potestatem consecrandi per modum sacrificii, et aliter potestatem exercere nequit, quod patet ex doctrina Tridentini (Denz. 938, 949) et ex verbis ordinationis, quibus confertur potestas offerendi sacrificium. Iamvero, consecrans, qui recte potestate intendit uti, iam in prima consecratione sacrificat, et quidem vere et realiter, quia « semper inchoatio alicuius ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in iis quae fiunt a natura, quam in his quae fiunt ab arte »[7]. Dicamus igitur inchoationem completi ritus sacrificalis ordinari ad completionem eiusdem ritus, et hoc adstantes intelligere. Consummata tamen perfectio aderit, cum altera materia fuerit consecrata, quia tunc perfecta erit significatio passionis Christi, in qua sanguis a corpore separatus fuit.

Ex hoc iam patet, consecrationem virtutem habere quoque *significativam* passionis Christi, eiusdem repraesentativam, manifestativam, demonstrativam, commemorativam. Virtus tamen separativa non obtinet realiter, vere et proprie suum effectum, nam Christus nunc est impassibilis, manet proinde haec virtus solum separativa symbolice. Quis non videt hanc differentiam ? Consecratio quatenus conversiva, oblativa, applicativa, vere, realiter, proprie effectum sortitur, dum quatenus separativa solum id obtinet symbolice, in figura, imagine, repraesentatione. Quemnam terminum habet taliter intellecta consecratio ? Ad terminum hypotheticum, ad modum rei seu victimae sacrificatae iam praesentis, ad completam significationem, non ad essentialem rei positionem.

3. *Elementum externum in sacrificio.* Hominum natura illud exigit. In Missa hoc elementum est obvium : visibilis, externe apparens duplex materia, visibilis offerens, audibilis prolatio formae, visibilis ritus etc.

[7] S. Thomas : I-II, q. 1, a. 6.

Hoc tamen elementum externum sacrificii nequaquam elementum formale constitutivum vocare possumus, cum hoc in actibus internis Christi et offerentis sacerdotis reposuerimus. Homo physice constat quoque corpore, elemento externo, sed formale, specificum elementum, quod hominem a vivente irrationali distinguit, in anima reponendum est. Totus noster articulus ad hoc tendebat, ut formale constitutivum sacrificii Missae ab actibus internis desumatur. Externum elementum ut manifestativum interni diximus, iuxta dicta S. Thomae : « Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, interius spirituale sacrificium, quo anima seipsam offert Deo. » [8] Quod elementum externum ut pars materialis sacrificii haberi debeat, nemo dubitare potest.

4. *Immolatio mystica ad hoc elementum non reducitur.* Nodus quaestionis hic videtur iacere. Ille « externus habitus mortis », qui post secundam consecrationem habetur, taliter ab asseclis immolationis mysticae tamquam constitutivi formalis urgetur, ut huic hypotheticae separationi valorem decisivum sacrificalem adscribant, immo parati inveniantur verum ac proprium characterem sacrificii Missae negare, nisi haec ratio sacrificii ex tali hypothetico statu separationis repeteretur. Haec ergo mystica immolatio, hic status hypotheticus separationis, secundum hanc sententiam, rationem nobis reddit, cur Missa in ratione sacrificii constituatur, cur consecratio actio sacrificalis dicenda sit.

Non videtur identificandum elementum externum sacrificii cum hoc apparenti habitu mortis, nam iste externus habitus mortis seu status mysticae immolationis neque videtur neque sentitur neque auditur. Non ergo aliquid apparens, irreale, alienum – sunt enim species panis et vini quae videntur – elemento externo simpliciter adnumerare licet. Sacrificium exigit elementum externum, at verum, reale, proprium. Hoc in statu symbolicae mactationis deest.

Videntes separatas species panis et vini nihil concipiunt quam quod natura docet, illas ex natura separatas esse. Si autem ad vim verborum consecrationis appellare velis, non certe illis virtutem vere separativam tribues, nam Christus amplius non moritur. Quid igitur aliud est iste externus habitus mortis nisi symbolum, imago, figura, repraesentatio ? Et quae causalitas sacrificalis tali symbolo vel figurae competit ? Constitutivum formale actionis sacrificalis aliquid plus quam symbolum, figuram vel repraesentationem exigit. Opus namque nobis est invenire illum actum positivum, illam causam, quae ut radix inservit et explicat alia quae conveniunt consecrationi qua actioni sacrificali. Status, isque solum hypotheticus, non potest dare explicationem formalem constitutivam realitati, quae in linea actus positivi sacrificalis ponitur.

Significatio igitur, quae rem consecratam et sacrificatam supponit, non explicat ob quam rationem formaliter hostia sacrificata fuerit. Nec necessaria nec possibilis haec separatio corporis et animae Christi, nec verba consecrationis ad hanc separationem directe tendunt ; directe enim significant et efficiunt Christum praesentem et quidem : « solummodo sub speciebus

[8] S. Thomas : II-II, q. 85, a. 2, et 3 ad 2 ; III, q. 22, a. 2.

sacramentalibus talem praesentem eum reddunt, qualis existit, sive vivum sicut in ultima coena ac nunc, sive mortuum sicut durante triduo mortis, si eo tempore sacramentum confectum fuisset » [9]. Verba igitur consecrationis directe nobis praebent Christum vivum.

5. *Consecratio est vere, realiter et proprie actio sacrificativa.* Omnino obvium nobis videtur constitutivum formale, rationem ultimam Missae, quatenus sacrificii, non quaerendam esse in quoddam « statu », multo minus in statu hypothetico, sed quaerendum in elemento dynamico, in actione ; nam sacrificium consistit in actione.

Nota duplicem sensum termini « repraesentare ». Imago regis nobis ante oculos ponit, in mentem revocat regem, at illum non faciet vere et realiter praesentem, unde photographia regis illum nobis re*praesentat* seu simpliciter idealiter praesentat ; alium sensum idem terminus induere potest, nempe : denuo praesentem facere, id est *re*praesentare, iterato modo, denuo adducere. Consecratio quatenus sacrificativa hunc alterum sensum primario induit, nam est conversiva.

Numquid symbolicus et hypotheticus status mortis, qui per separatam positionem specierum intelligitur, id est consecratio quatenus significativa, valorem habet *reproductionis* ? Et quidem vere, realiter et proprie ? Minime, nam vera-realis-proprie dicta praesentia Christi iam intelligitur adesse, antequam significatio mortis per secundam speciem completur. Dicamus ergo sacrificium Missae relativum ad sacrificium Crucis, tamen, sacrificium Missae per aliquid in se constitutivum, absolutum, primo explicetur oportet.

Mystica ergo separatio corporis et animae, per specierum separatam positionem significata, solum *significat* vel significare intelligitur mortem Christi, at illa non facit Christum ut hostiam praesentem, deest illi causalitas sacrificalis ; illa per alienas res, per species panis et vini, aliud in mentem venire facit, at formalem rationem, ob quam est sacrificalis consecratio in Missa, nequaquam ultimatim explicat ; illa potius hostiam praesentem supponit, et sacrificium complet in ratione significationis.

Hinc scripsimus : « Nec imago nec signum nec symbolum nec repraesentatio constituere possunt veritatem sacrificii et immolationis, sed sacrificium iam supponunt constitutum, ergo non constituunt » (cfr. nostrum art. p. 130). Signum hypotheticum, separatio intellecta ut apparens, quomodo primo et per se, formaliter ac radicaliter, constitutive et non advenienter, rationem ipsam actionis sacrificalis reddere possunt ? Ante omnia igitur non videtur rectum hanc conceptam figuram separationis animae a corpore inter signa sensibilia, qualia sunt illa supra enumerata, adnumerare ; deinde, et magis, nequaquam talis status hypotheticus explicat cur consecratio sit vere, realiter et proprie sacrificativa. Dicas ergo symbolicam separationem pertinere ad essentialem modum significandi passionem Christi, ad illam complete ante oculos ponendi, manifestandi ultimum stadium huius repraesentationis, at per hoc non exies e regione figurae vel signi, non attinges vere-realiter-proprie essentiam sacrificii, eius constitutivum formale. Non aliud scripsimus his

[9] F. Diekamp - A. Hoffmann: Theol. Dogm. Manuale, IV, ed. lat. 1956, § 36, p. 243.

verbis : « Christus in eucharistia invenitur insensibiliter et invisibiliter, unde aliud est dicere separatem positionem specierum valde expresse *significare*, aliud autem talem separatam positionem *constituere* ipsam essentiam sacrificii et immolationis » (loc. cit. p. 129). Et sermo est, sicut initio dicti articuli monuimus, de essentia quasi metaphysica, non physica. Sermo est de primo perfectivo in ratione sacrificali et immolativa, de elemento constitutivo et quidem primo, de radice, de ratione primo explicativa, de eo, quo posito alia advenire intelliguntur, quo remoto, alia recedere constringuntur (loc. cit. p. 121 sq.).

Dices : Symbolica immolatio est eo ipso oblatio sacrificalis, eadem extensio utriusque termini. – Respondemus : *a*) diximus supra, consecrationem sub variis aspectibus varios terminos habere ; *b*) significatio mystica est per species alienas, sed constitutivum sacrificii debet repeti per propria, per internos, veros, reales et proprios actus ; *c*) separatio animae et corporis est conceptus sacrificii cruenti, hic vero agitur de sacrificio quod in actione interna consistit, in actione quae reproducere debet illud internum « pati », hoc est internos actus oboedientiae, charitatis etc. ; *d*) symbolicae immolationi seu eius figurae deest actio sacrificalis, illa non pertinet ad lineam actionis, sed significationis ; *e*) talem essentiam sacrificii debemus invenire, quae convenit vivo et numquam morituro Christo, significationem autem puram nihil prohibet quominus ad cruentum sacrificium, quod transiit, extendamus.

Verum est omnes sententias difficultatibus obnoxias esse, at sententia immolationis mysticae non videtur attingere id quod est primum et essentiale, nempe : veram, realem et propriam actionem sacrificalem. Unde scripsimus : « Facile est dicere talem explicationem non sistere in significatione tantum, sed difficile est monstrare veram et propriam causalitatem sacrificalem et immolativam consecrationis » (loc. cit. p. 122).

6. *Analogia cum corpore et anima in homine ad rem non facit.* Auctores, inter quos Kreider [10], in hac comparatione invenire putant rationem formalem, ob quam externum elementum ad constitutivum formale reducendum est etiam pro sacrificio Crucis, inde et pro sacrificio Missae. Constringuntur itaque aliqui dicere Christum sese tradidisse, animam a corpore separasse, seipsum hoc sensu mactasse. Mactatio igitur realis fuit pars constitutiva sacrificii crucis, eamdemque, licet symbolicam, invenire debemus in sacrificio Missae.

Ad haec dici possunt sequentia : *a*) Minus nobis placet hic modus loquendi de Christo, qui seipsum « mactavit » vel aliquid id genus, quia talis locutio inducere videtur sensum voluntarii directi, quasi cuiusdam suicidii, unde prudentius est dicere cum S. Thoma, Christum voluntarie sustinuisse passionem, noluisse a se repellere nocumenta, permisisse, ut morti succumberet [11] ; *b*) passio corporis Christi in passione dicatur materiale elementum eiusdem passionis, sed « externum habitum mortis » in Missa vocare elementum essentialiter constitutivum eiusdem consecrationis quatenus sacrificalis,

[10] T. Kreider OSB : art. cit., p. 311.
[11] S. Thomas : III, q. 47, a. 1.

est quid aliud, utpote hic « externus habitus mortis » nequidem ut materiale elementum in sacrificio Missae censeri potest, est enim quid hypotheticum, solum symbolicum ; *c*) analogia cum corpore humano videtur contra ipsam sententiam immolationis mysticae militare, nam de facto anima corpori dat unum esse, subsistere et specificum esse, eademque anima est unicum principium totius activitatis, utpote forma corporis humani, ergo et elementum formale, specifice constitutivum consecrationis quatenus sacrificalis, in elemento interno est reponendum ; *d*) corpus humanum unam possidet formam, in Eucharistia autem quaelibet materia habet formam, et praesentia obiecti significati in una sola specie verificatur ; *e*) corpus humanum est visibile et est hoc corpus per hanc animam, immolatio mystica non subiacet sensibus, nec status separationis talis censetur per propria, sei per aliena ; *f*) corpus sine anima non est corpus humanum, deficit illi essentia specifica, anima autem soluta corpore sola existit, panis vero consecratus continet vere, realiter et substantialiter totum Christum etiam ante consecrationem vini ; *g*) melior esset comparatio corporis humani cum pane et vino, sed haec elementa sunt materia remota Eucharistiae.

Concesso, animam sacrificii eucharistici in actibus internis consistere, internis inquam animae Christi, pergit Diekamp : « Sed oportet ut anima corpore non careat ideoque adsit actio visibilis, qua oblatio visibilis significetur »[12]. Esto necessarium esse aliquod elementum sacrificii eucharistici, quod oblationem visibilem reddit, et hoc tribuimus signo externo visibili, elemento materiali : materiae, formae, ritui etc., hypothetica tamen mors non est quid visibile, multo minus quid primo et per se ac formaliter rationem reddens characteris sacrificalis, causalitatis sacrificativae eiusdem sacrificii eucharistici. Estne possibile per statum « *ac si esset* » corpus separatum ab anima rationem reddere alicuius quod *de facto* est ? Estne legitimum confundere elementum physicum cum ratione formali ? Utrum iure Kreider ea quae ad elementum materiale et visibile pertinet, ad repraesentationem symbolicam transferat ? Censemus dictum auctorem hanc differentiam vidisse, sed ex eius verbis hoc non cogimur concludere.

Dices : exclusa immolatione mystica, circa rem oblatam nihil fit, deest ergo ratio sacrificii. – Ad hoc observamus : *a*) Et, inclusa seu admissa immolatione mystica, quid vere, realiter et proprie fit ? *b*) etiam sine immolatione mystica ut elemento formali constitutivo sacrificii eucharistici « aliquid fit », sed nec cum illa nec sine illa « mactatio fit », nec realis mutatio hostiae, nam hoc sacrificium est essentialiter incruentum, est primo in actione consistens, non in statu, eoque hypothetico ; *c*) immolatio mystica neque tangit hostiam, Christum, neque tangit species panis et vini, nam istae ante et post consecrationem immutatae manent, quoad id quod de illis extrinsecus apparet ; *d*) admissa immolatione mystica, quae duplici consecratione verificatur, fit aliquid : significatio completa, at per aliud iudicamus significationem, per aliud formalem seu essentialem constitutionem, cum, antequam perficiatur completa significatio, iam essentia hostiae oblatae adsit ; *e*) Christo praesente sub una specie iam « recolitur memoria passionis eius », quia prae-

[12] A. Diekamp : loc. cit., p. 243.

sens est Christus passus, pro nobis datus, fructus passionis nobis applicans, in divitias passionis nos introducens.

Alia, quae hinc subiungi possent, ex num. sequenti adiungantur. Natura sacrificii eucharistici talis est, ut in modo offerendi differat a sacrificio Crucis. Aliis igitur conceptibus quam qui cruento sacrificio competunt, utendum est. Non contenti simus symbolo vel figura, sed inferre debemus veritatem, realitatem et proprietatem sacrificii eucharistici. Realismus est salvandus, symbolismus superandus !

7. *De mente S. Thomae.* Concedimus simpliciter, neque apud S. Thomam neque in Magisterio Ecclesiae talem quaestionem solutam inveniri. Scimus quidem in Missa offerri verum, reale sacrificium, repraesentativum sacrificii crucis, quod cruentum fuit (Denz. 938, 949, 950). Qua autem ratione consecratio evadat sacrificativa, ubi reponenda ultima ratio immolationis, sub quo respectu Missa est sacrificium – haec ad disputationes in schola usque nunc pertinere dicenda sunt. Nec ad « Mediator », uti observavimus, appellandum est.

Certum est requiri actionem sacrificalem veram, realem, specifice huic sacrificio convenientem. Totus articulus, quem scripsimus, ad hoc tendebat, ut sententiam immolationis mysticae imparem ad rationem veri, realis et proprii sacrificii constituendam declaremus. Deest tali elemento significativo positiva ratio actionis sacrificalis, sistit, diximus, in signo. Inveniendum igitur erat in S. Thoma id, quod vere, realiter et proprie ad essentiam sacrificii pertinet. Invenienda erat causalitas sacrificalis. Adduximusne ad hoc ostendendum apta principia ex S. Thoma ?

Pro S. Thoma realis connexio inter praesentiam Christi in eucharistia et passionem eiusdem Christi peractam invenitur, nam Eucharistia continet Christum passum, sacrificatum. Vere igitur, realiter praesens est Christus quatenus passus. Hoc non sistit in linea significationis, figurae vel solius repraesentationis. – Item, pro S. Thoma vere, realiter et proprie competens ratio celebrationi huius sacrificii assignatur haec, ut nempe merita passionis Christi applicentur animabus salvandis. Hoc sine dubio transcendit rationem signi ; fructus passionis Christi obveniunt realiter et personaliter singulis animabus salvandis vel supernaturaliter ditandis. Non solum apparens est nexus inter merita Christi et animas, sed verus ; non in symbolo solum animae sanantur et salvantur, sed in rei veritate ; non per merita in aere pendentia, sed unicuique animae applicata, haec ad caelestia evehitur. Cogitet ergo quisquis vel non cogitet, independenter a mentis nostrae consideratione haec omnia obiective, vere et realiter eveniunt. – Intrando in sacrarium animae Christi ibi S. Thomas invenit fundamentum ut sacrificium crucis *verum* declaret, invenit nempe charitatem, oboedientiam, et secundum hos internos actus proclamavit veritatem sacrificii, nam hi actus vere extiterunt. Vere, obiective, realiter isti actus renovantur in sacrificio eucharistico, ibi igitur fundamentum veritatis et realitatis eiusdem est inveniendum. Assignare sacrificio eucharistico id, quod illud transcendere rationem signi vel figurae non permittit, idem esset ac illud cum imperfectis sacrificiis V. Testamenti identificare [13].

[13] S. Thomas : III, q. 75, a. 1 ; 48, a. 3 ; 83, a. 1.

Commentatores S. Thomae non semper recta via videntur processisse. Post Concilium Tridentinum auctores invenire conantur in sacrificio Missae realem immutationem Hostiae, ut fortius existentiam sacrificii Missae contra Novatores adstruant. Aliqui commentatores in ipsam notionem sacrificii in genere introducere conati sunt elementa, quae huic vel illi sacrificio conveniunt. Dixerat S. Thomas in omni sacrificio cira res oblatas « aliquid fieri ». Si aliquis loco « aliquid fit » inserat : « realis mutatio fit » vel « mactatio fit » vel aliquid simile, iam non de sacrificio in genere, sed de hac vel illa sacrificii specie sermo fit. Insuper, aliqui commentatores loquuntur de effusione sanguinis in qualibet Missa, at S. Thomas potius diceret : « Calix sanguinem eius continet, prout est per passionem *fusus* »[14]. Nihil mirum, si, conceptu ex sacrificiis cruentis mutuato, ad impossibilia asserenda quoad sacrificium Missae deventum fuerit.

Quod iuxta mentem S. Thomae formale constitutivum in actibus internis non in materiali elemento sacrificii reponendum sit, extra dubium nobis videtur sistere. Accedamus ad aliquos textus. Distinctio inter veritatem et veritatis signum nobis indubitanter occurrit.

Qua ratione passio Christi in cruce fuit verum sacrificium ? Ad hoc respondet expresse III P., q. 48, a. 3 : « Sacrificium proprie dicitur aliquid factum in honorem proprie Deo debitum, ad eum placandum ». Bene notetur hic ad rationem sacrificii proprie dicti nihil requirere, nisi, ut aliquid fiat in honorem Dei, quod vim habeat ad eum placandum. Quid autem Christus fecit ? « Voluntarie passionem sustinuit ». Hoc Deo fuit acceptissimum. Quare » « Utpote ex charitate maxima proveniens ». Sustinere ergo passionem est actus Deo acceptissimus, si ex charitate provenit. Hic animi actus effecit, ut passio Christi fuerit « verum sacrificium ». En causalitas sacrificalis !

Quomodo iudicanda externa passio corporis ? Occidentes Christum, vim inferendo separarunt corpus ab anima, et opus eorum maleficium est iudicandum[15]. Optime Caietanus in commentario ad hunc locum observat essentiale in sacrificiis, quae consistunt in pati, repeti, secundum actionem interiorem, qua sponte Deo pati offertur, sicut et Christus fecit ; externum elementum praestarunt occisores, et sacrilegium commiserunt.

Consecratio igitur secundum S. Thomam dicenda est sacrificalis actio, quia vere et realiter habet vim conversivam in corpus et sanguinem Christi, quia *continet* ipsum Christum passum[16]. – Insuper, ex positione internorum actuum animae Christi repetitur natura veri sacrificii, sicut passio in cruce fuit verum sacrificium, utpote ex internis animae actibus procedens[17], et in Missa Christus hos actus renovat ac Patri offert. – Ulterius, sacrificium Missae fructus passionis applicat animabus salvandis, in omni consecratione « opus redemptionis exercetur » seu : « Effectum, quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine », et ex hac parte « proprium est huic sacramento, quod in eius celebratione Christus immoletur »[18]. – Tandem,

[14] Id. : IV Sent. d. 8, q. 2, a. 2, sol. 1 ad 2 et 3.
[15] S. Thomas : III, q. 28, a. 3 ad 3.
[16] Ibid., q. 73, a. 5 ad 2 ; q. 75, a. 1.
[17] Ibid., q. 48, a. 3.
[18] Ibid., q. 83, a. 1 ; q. 79, a. 1.

consecratio habet virtutem quoque significativam, repraesentativam, at haec significatio non constituit, non facit, sed supponit sacrificium peractum.

Munus significandi et munus constituendi distinguuntur. En aliqui textus: « Hoc sacramentum habet triplicem significationem : Unam quidem respectu praeteriti, in quantum scilicet est *commemorativum* dominicae passionis, quae fuit *verum* sacrificium »[19]. – Item, alio loco : « Celebratio huius sacramenti ... imago quaedam est *repraesentativa* passionis Christi, quae est *vera* eius immolatio »[20]. – Pariter, figura vel imago sacrificii non dant rationem propriam sacrificii N. Testamenti, sed oportet realiter applicentur fructus passionis Christi, et « sic *proprium* est huic sacramento, quod in eius celebratione Christus immoletur »[21]. – Tandem, sacramentum Eucharistiae habet effectum primo ex eo, quod Christus in eo « est *contentus* », quod fit per consecrationem quatenus conversivam, et ulterius per hoc quod « passio eius est *repraesentata* »[22]. Ordo ergo significandi et constituendi non eodem modo considerantur.

8. *Conclusio.* Sana logica et obiectivus valor cognitionis prohibent, ne id quod est *verum* sacrificium explicemus per id quod est apparens, tamquam per elementum constitutivum, ergo non possumus verum sacrificium Missae explicare essentialiter per apparentem statum mortis ; item, impossibile est *reale* sacrificium Missae, tamquam per constitutivum formale, explicare per elementum ordinis figurativi, hypothetici, per « ac si esset » corpus a sanguine separatum ; tandem impossibile videtur *proprium* sacrificium N. Testamenti, tamquam per essentiale elementum constitutivum, explicare per aliquid alienum, per species panis et vini, quod solum figura est veri sacrificii, nec sic differret a sacrificiis Veteris Testamenti.

Habet tamen consecratio virtutem quoque significativam seu repraesentativam, supposita eiusdem virtute conversiva, renovativa-oblativa, et applicativa. Prima consecrationis materia consecrata, iam totus Christus praesens est, Christus inquam cum anima et corpore inseparabiliter unitis. Consecratio separationem efficere nequit, potest tamen illam significare, prout refertur ad praeteritum, ad passionem peractam, sed prout refertur ad actualem Christi statum, impossibile est et inutile, ut separationem significet. Completa, consummata imago mortis Christi, respectu igitur ad praeteritum, habetur solum secunda consecratione peracta. Haec secunda consecratio est de iure divino, de specialissimo Christi mandato, est in intentione cuiusvis sacerdotis legitime utentis sua potestate. Consecrato vino perfecta habetur repraesentatio mortis Christi, ergo potes hanc significationem vocare essentialem quoad ritum, modum, liturgice, quoad repraesentationem, sed nequaquam illam ut constitutivum formale ipsius sacrificii aestimare possumus. Non adest proportio, non affertur ratio sufficiens ; magis nempe explicaretur per minus, si rationem essentialem veri explicaremus per apparens, reale per hypotheticum, proprium per elementum alienum.

Haec, quae hic diximus, iis, quae in priori ariculo dicta sunt, addita, quoad hanc quaestionem sufficiant.

[19] Ibid., q. 73, a. 4.
[20] Ibid., q. 83, a. 1.
[21] Ibid.
[22] S. Thomas : III, q. 79, a. 2.

Cornelius Williams OP

V. internationaler Thomistenkongress

Vom 13.-17. September 1960 fand in Rom der V. Internationale Thomistische Kongreß statt. Sein bedeutsamstes Ereignis war zweifellos die den versammelten Philosophen und Theologen von *Papst Johannes XXIII.* gewährte Audienz. In seiner Ansprache (AAS 25, 1960, 821-824) betonte der Heilige Vater eindringlich die Wichtigkeit der Thomasischen Lehre für die Lösung der brennenden Probleme auf dem Gebiete des persönlichen und sozialen Lebens des modernen Menschen. Der Kongreß befaßte sich mit einem dreifachen Problem gerade aus diesem Gebiet.

Zuerst wiederholte der Papst die Versicherung seiner Vorgänger, die Kirche habe sich in besonderer Art und Weise die Lehre des hl. Thomas zu eigen gemacht. « ... Cuius (S. Thomae) doctrina, cum prae ceteris consentanea esset et veritatibus, Deo aperiente, cognitis, et Sanctorum Patrum documentis, et rectae rationis principiis, Ecclesia sancta sibi tamquam suam sumpsit, eiusdemque auctorem appellavit Doctorem communem, hoc est universalem. »

Im besonderen hob er die Vollständigkeit, die Klarheit und die Sicherheit der *sittlichen* Lehre von Thomas hervor : « Vobis non secus ac Nobismetipsis persuasum plane est, in omnes aetates duratura Angelici Doctris principia, praecepta docendique viam etiam ad ipsam morum disciplinam pertinere, de qua longior Summae Theologicae pars ordine, gravitate, et perspicuitate maximis agit. »

Im Hinblick auf die im Rahmen des Kongresses aufgeworfenen Probleme mahnte der Papst die um ihn versammelten Gelehrten, erstens auf den wahren Sinn der sittlichen Lehre des Aquinaten zu achten, die im Lichte des übernatürlichen Zieles des Menschen gedacht sei ; sie ist demnach als eine Theologie und nicht als eine Philosophie zu verstehen. Sein zweites Anliegen war, alle Zwistigkeiten beiseite zu lassen, um sich im tiefen und klaren Verständnis der Thomasischen Sittenlehre zu einigen, gerade weil diese Übereinstimmung in Wahrheit und Liebe so viel zur Lösung der im kommenden 2. Vatikanischen Konzil zu erörternden sittlichen Probleme beitragen könne. « Pro eo, quo fungimur, supremi fidei magistri munere, summam adhibemus curam, ut sempiterna animorum salus comparetur. Quod quidem in hisce rerum adiunctis Nos impellit, ut mentibus vestris considerandas duas veritates proponamus, quas ad confirmanda Congressionis vestrae commoda quam maxime conducere existimamus.

Prius quod animadvertendum esse ducimus hoc est : Aquinatis moralem disciplinam, etiamsi videatur ad unum sibi proxime statutum finem, investigandae scilicet rerum rationis, contendere, ubi eius altum indagetur consilium, eo semper spectare, ut homines disponat ad tutam perfectamque assecutionem supremi ac supernaturalis eorum finis, in quo aeterna felicitas contineatur. Huiusmodi moralis doctrinae S. Thomae praecipua proprietas, qua terrestria transcenduntur, et supernaturalis finis conquiritur, a Decessore Nostro Pio XI in Encyclicis Litteris 'Studiorum ducem' sapienter in lumine collocata est hisce verbis : 'Idem praeterea solidam theologiae doctrinam de moribus condidit, quae ad dirigendos totos humanos actus valeat supernaturali hominis fini congruenter' (AAS 15, 1923, 319).

Alterum verum, quod cogitationi vestrae proferre cupimus, instantius et maioris quoque momenti Nobis esse videtur, dum in exspectatione eventus Concilii Vaticani secundi sumus, quod ut apte paretur sollicitudo Nostra evigilat : tractationem nempe et solutionem moralium quaestionum, secundum numquam interitura Aquinatis principia, miro usui esse, ut studiosis veritatis et caritatis consensus et unitas sit : cum inde et Ecclesiae Catholicae, et universo terrarum orbi multiplex et opimus fructus pacis sit exspectandus. »

Schließlich zeigte der Papst den einzigen Weg auf zu einem solchen einheitlichen Verständnis der Lehre des hl. Thomas, nämlich sorgfältiges und eingehendes Studium der Thomastexte : « Sed ut haec, quae tantopere exoptamus, effecta dentur, opus est in primis Thomasianis documentis perscrutandis diligenter vacetur. Quapropter cupimus vehementer eorum numerum augeri in dies, qui sibi de Angelici Doctris operibus lumen et eruditionem hauriant ; eosque non solum e sacerdotibus vel e viris recondita doctrina ornatis, sed etiam e bonarum artium studiis communiter deditis : quibus crebriores ascribi praesertim velimus iuvenes, in Catholicae Actionis ordines allectos, studiorumque laurea donatos. Valde deinde expetimus divi Thomae praeceptorum veluti thesaurum, summo cum rei christianae emolumento, cotidie largius effodi, atque adeo eius scripta latissime in vulgus edi, sive instituendi ratione, sive dicendi genere a nostrorum dierum ingenio et indole nulla ex parte discrepantibus. »

*

Die im Laufe des Kongresses diskutierten Themen waren : die Grundlagen der Sittlichkeit und der wissenschaftlichen Sittenlehre, die Vereinbarkeit der Gewissensfreiheit mit der natürlichen und geoffenbarten Wahrheit (wobei hauptsächlich die Frage der Toleranz, vor allem der religiösen Toleranz behandelt wurde), und schließlich der wahre Arbeitsbegriff. – Bereits zu Beginn des Kongresses waren über 80 Referate in einem großen Band « Thomistica Morum Principia » zu haben. Wie aus diesem Sammelwerk zu entnehmen ist, behandelten die Referenten das dreifache Thema von den verschiedensten Gesichtspunkten aus. Hier haben wir einen klaren Beweis dafür, daß der Thomistische Philosoph oder Theologe von heute gar nicht « mittelalterlich » denkt, sondern sich der heutigen Problematik wohl bewußt ist. Dem Thomismus fehlt es eben nicht an Vitalität und Aktualität. Wir dürfen uns wohl auch darüber freuen, daß der heutige Thomist sich der hohen,

vom Papst selber ihm vorgezeigten Aufgabe in einer so eindrucksvollen Art und Weise würdig zeigt und den Erwartungen des Heiligen Vaters durchaus entgegenkommt.

Wir erlauben uns aber ein Wort der Kritik : Bei der Lektüre der verschiedenen Aufsätze und noch deutlicher während des Anhörens der Vorträge und Mitteilungen anläßlich des Kongresses fällt eine sicher zu bedauernde Tatsache auf : Es fehlt irgendwie der Kontakt mit dem Wort und dem Geist des Aquinaten, mit dem « Thomasianum documentum ». Wir denken an den Referenten, der freimütig behauptete, ein zu den heutigen Verhältnissen passender Arbeitsbegriff sei in den Werken des hl. Thomas gar nicht zu finden !

Was den Kongreß selber angeht, muß man leider sagen, er habe seinen eigentlichen Zweck nicht erreicht. Ein Kongreß bedeutet eben das Zusammenkommen vieler Gelehrter zu gemeinsamer Arbeit, damit durch fruchtbaren Gedankenaustausch ein tieferes Verständnis der zur Behandlung stehenden Themen erreicht werde. Ein Thomistischer Kongreß muß demnach einerseits auf ein tieferes Verständnis der Thomistischen Lehre und anderseits auf eine vitale und aktuelle Auseinandersetzung mit den heutigen Problemen der Menschheit gerade im Lichte der von Thomas klargelegten theologischen und philosophischen Prinzipien hinwirken. Der letzthin in Rom abgehaltene Thomistische Kongreß, wo sich Philosophen und Theologen aus über 20 verschiedenen Ländern trafen, lief in der Form einer Reihe von Monologen ab, anstatt in der eines wahren Dialoges. In den im großen Saal des Palazzo della Cancelleria abgehaltenen Sitzungen kam es nie zu einem richtigen Gespräch, zu einem eigentlichen Gedankenaustausch. Man gewann nie den Eindruck, es gehe um ein gemeinsames tieferes Verständnis der Thomasischen Lehre und noch weniger um die Lösung der heutigen Probleme im Lichte dieser Lehre. Freilich ist außerhalb der Sitzungen im persönlichen Gespräch manches erreicht worden ; leider aber bleibt die Frucht solcher Aussprachen auf den kleinen Kreis der Gesprächspartner beschränkt. Wir möchten darum vorschlagen : Kleinere Teilsitzungen, in denen bestimmte Themen hinreichend bearbeitet werden können, und abschließende Gesamtsitzungen mit Referaten über die Ergebnisse der Sondersitzungen. Da es sich bei diesem Kongreß um die Erörterung von drei verschiedenen Hauptthemen handelte, hätten die Diskussionen ohne weiteres gruppenweise geführt werden können.

Trotz dieser Kritik wollen wir jedoch den Organisatoren des Kongresses gerne zugestehen, daß sie Großes geleistet und auch die Teilnehmer Vieles gewonnen haben. – Die Reise nach Rom war sicher nicht umsonst ; sie hat sich reichlich gelohnt.

Besprechungen

Une théologie interrogative

La grande renommée théologique du R. P. K. Rahner SJ a commencé à se répandre dans le public français grâce à des traductions et il est indéniable que cette pensée, si neuve, parfois hardie, impatiente des chemins battus, jamais banale, exerce un fort attrait sur les esprits préoccupés des problèmes théologiques. La traduction successive des études rassemblées par l'auteur dans l'ensemble intitulé « Schriften zur Theologie » (Einsiedeln 1954 ss.) intensifiera l'influence de cette pensée sur les études théologiques en France.

Le premier tome[1] de cette traduction, éditée sous le titre général « Ecrits théologiques », contient deux études : « Dieu dans le Nouveau Testament », et « Problèmes actuels de théologie », traduites respectivement par les RR. PP. Y. Calvez SJ et Michel Rondet SJ.

La première est une recherche de théologie biblique, fouillée, riche et aussi très suggestive. L'enracinement de la théologie dans la Bible est, on le sait, une des préoccupations majeures de K. R. Il nous en donne là une très remarquable démonstration, en même temps qu'il nous rapporte de son enquête des vues très enrichissantes et très profitables, sur la révélation de Dieu à l'homme dans l'Ecriture, spécialement sur la nouveauté merveilleuse, dans la continuité, du Nouveau Testament par rapport l'Ancien Testament en ce point central de la Révélation. On lira en particulier avec le plus vif intérêt et le plus grand profit les pages où sont signalées la liberté et la gratuité du don divin, de son action dans le monde : ce qui conduit à suspecter certaines tentatives de philosophie chrétienne qui voudraient en quelque sorte déduire a priori le plan divin du salut comme s'il n'était pas, en chacun de ses moments, le fruit d'une invention parfaitement imprévisible.

On sera moins aisément d'accord sur la dernière partie, où l'auteur s'attache à démontrer que, dans l'enseignement du Nouveau Testament, ὁ θεός signifie *toujours* la première Personne de la Sainte Trinité, déduisant de là que, selon la Bible, notre filiation divine est, non par appropriation, mais réellement, relation au Père seul, les relations établies par la grâce entre le juste et les autres Personnes, étant autres. Par là l'auteur veut

[1] Karl Rahner : *Ecrits théologiques, Tome I :* Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot « Theos ». Traduct. par J. Y. Calvez SJ. Problèmes actuels de christologie. Traduct. par Michel Rondet SJ. (Textes et Etudes théologiques.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1959. 186 p.

justifier le caractère biblique de ce que le P. de Régnon a appelé le concept grec de la Trinité. Sa démonstration est-elle aussi décisive qu'il le pense ? Il est facile de voir en tous cas qu'elle n'est pas conduite selon les seules exigences méthodologiques de la théologie biblique, puisqu'elle comporte comme un moment essentiel, la critique, qui relève de la théologie spéculative, de la notion de « subsistentia absoluta », et une interprétation spéculative également, de la démonstration de l'existence de Dieu comme principe du monde en théologie naturelle. Or cette critique, d'ailleurs beaucoup trop rapide et superficielle, ne saurait être considérée comme définitive, et cette interprétation, elle, n'est pas recevable : « Malgré tout, c'est en fait au Père que conduit la théologie naturelle, lorsque dans sa démarche elle affirme qu'il existe un principe absolument premier à tous égards, non seulement principe de toute réalité créée, mais principe de toute réalité purement et simplement », lisons-nous (p. 90). On ne voit pas quel sens peut avoir, *en théologie naturelle* ce « non seulement » : de quelle autre réalité qu'une réalité créée Dieu pourrait-il y apparaître comme le principe ? Et s'il s'agit de théologie surnaturelle, le principe certain de l'indivisibilité des actions *ad extra* empêchera de remonter, à partir de l'œuvre créatrice, à une personne en sa distinction. En tous cas, il est clair que l'on ne peut prétendre avoir trouvé dans le Nouveau Testament lui-même ce raisonnement, et donc sa conclusion.

Cela d'ailleurs pose le problème des rapports de la théologie biblique à la théologie spéculative, dont on ne voit pas que K. R. ait donné une solution suffisamment complète et compréhensive. Déterminer exactement quel est l'enseignement de l'Ecriture – ou de tel auteur sacré en particulier – sur un point particulier de la Révélation, sans se laisser influencer par des développements ultérieurs, voilà une entreprise de grande importance. Mais cela ne saurait suppléer l'effort indispensable, et qui a commencé dès les premiers temps de l'Eglise, pour chercher, rationnellement, à la lumière de la foi, l'intelligence de la vérité révélée. Cet effort sera nécessaire à la théologie biblique elle-même, – de même que celle-ci à son tour est indispensable à la théologie spéculative –, car c'est lui qui nous permettra de juger si telle ou telle assertion doit être prise dans un sens métaphorique ou dans un sens propre, dans le sens d'une appropriation ou dans celui d'une attribution réelle. De ce point de vue on ne voit pas quel sens intelligible peut avoir cette assertion que par la grâce nous serions faits enfants de la première personne de la Trinité, en sa distinction, autrement que par appropriation. Du moins si l'on admet que toutes les œuvres *ad extra* relèvent des trois Personnes indistinctement : ce qui est de foi, et ce qui en outre est tout à fait requis pour l'intelligibilité du mystère de la Très Sainte Trinité. La théologie biblique et la théologie spéculative sont distinctes, et indispensables l'une à l'autre. Il est regrettable que K. R. donne si souvent, et si inutilement, l'impression de les opposer.

La seconde étude « Problèmes actuels de théologie » accentue encore cette impression. Pourtant ce n'est pas directement à la théologie spéculative, c'est à la christologie *classique* ou *scolaire* que s'en prend le P. Rahner. Qu'est-elle ? Celle des manuels, dit-il, « qui exprime ce qu'il y a de vraiment explicite dans la conscience théologique contemporaine » (p. 119). Toutes

les objections qu'on peut faire contre ce parti pris, il se les fait à lui-même : simplification, généralisations injustes, carricature... (ib.) : n'est-il pas inutile après cela de protester, et que peuvent valoir des objections méthodologiques que l'auteur s'est faites à lui-même et qu'il a surmontées ?

Eh bien, nous ferons à l'égard de ces objections ce qu'il fait lui-même à l'égard des vieilles difficultés christologiques : nous les reprendrons, dans le sentiment qu'elles demeurent entières. La christologie des manuels – il importerait peut-être même là de faire des distinctions – n'exprime que très imparfaitement le mouvement théologique contemporain en christologie, et on n'en croit pas ses yeux quand on lit cette assertion vraiment stupéfiante : « ... dans la christologie catholique actuelle, il y a si peu (y en a-t-il même une seule ?) de controverses vivantes, passionnées, qui touchent à l'existence même de ceux qui croient et de ceux qui prient... » (p. 120). – En outre, il est trop visible que, sous le couvert des manuels, c'est le plus souvent la théologie scolastique, chez ses plus grands représentants, qui se trouve en fait visée. Ceci pourrait, certes, être compris et accepté : mais si l'on s'en prend aux maîtres, il est de meilleure méthode de le faire expressément, car cela obligerait au moins à étudier avec soin leur christologie.

On verrait alors que presque toutes les questions que soulève le P. Rahner comme insolubles dans la christologie classique, ils se les sont posées et en ont proposé une solution en fonction des formules de Chalcédoine telles qu'ils les interprétaient : d'une manière que le P. R. semble considérer comme défectueuse, celle qui refuse à l'humanité du Christ toute autre subsistance que celle du Verbe, de sorte qu'elle soit, non dépersonnalisée, mais personnalisée par le Verbe, *qui est cet Homme, le Christ*. Le défaut de la méthode du P. Rahner est de poser ces questions comme nouvelles, comme si les théologiens *classiques* n'avaient même pas pris garde aux difficultés qu'il soulève, et qu'il suffirait de soulever pour montrer que leur christologie est irrémédiablement dépassée.

La série des difficultés soulignées aux p. 150-155 sont les plus anciennes, et touchent si directement le mystère lui-même qu'aucune théologie ne saurait prétendre raisonnablement à les dissiper. Dans ces pages le P. R. montre, endossant le rôle du contradicteur, toutes les difficultés qui proviennent de la parfaite immutabilité du *Logos* dans l'Incarnation et dans les « gesta » du Christ. Fort bien, mais entend-il renoncer à cette immutabilité ? ou renoncer à ce que le Verbe se soit incarné et ait accompli dans la chair ces « gesta » ? Non, n'est-ce pas ? Alors où veut-il en venir avec cette série d'apories ? Tout théologien, tout chrétien, doit humblement reconnaître que ces difficultés ne sauraient être surmontées, que par un acte de foi, la raison du croyant pouvant seulement montrer qu'elles ne constituent pas des impossibilités. Mais il est trop facile vraiment, et assez vain, de jouer, contre une théologie dont on veut dénoncer l'insuffisance, de difficultés inhérentes au mystère et que toute théologie doit rencontrer au sujet de ce mystère, à moins de l'exclure, et par là de n'être plus une théologie véritable.

Il est impossible d'entrer plus avant dans le détail de cette discussion. C'est toute la christologie qui est mise en cause avec tous ses problèmes. Il

est plus facile de poser des questions que de donner des solutions, mais en théologie il n'est pas possible de poser de pures questions, indemnes de toute prise de position et de tout raisonnement. Chacune des prises de position du P. R. en christologie mériterait d'être discutée, et beaucoup de ses raisonnements paraissent trop faibles pour emporter l'adhésion. L'hypostase du Verbe ne peut-elle vraiment être à la fois l'unité unissante (en tant que subsistant dans la nature humaine, en tant que personne humaine), et l'unité unie (en tant qu'identifiée à la nature divine) ? La méditation du concept *classique* (et qui se trouve déjà dans les canons du II[e] Concile de Constantinople : can. 4, Denz. N° 216) de « personne composée » peut conduire à une solution satisfaisante de l'aporie (cf. p. 155-161). N'est-il pas ruineux de considérer l'union hypostatique comme « une détermination (donc une actuation) de la nature humaine elle-même » (p. 141-143) ? Et cette christologie, partie du sentiment que la christologie classique est inconsciemment apollinariste, qu'elle conduit à considérer l'humanité du Christ comme *mythologique* c'est-à-dire comme « (une) représentation de l'Incarnation d'un Dieu qui ne voit dans son humanité que l'habit, la livrée dont il se sert pour signaler sa présence parmi nous sans que l'humain trouve, précisément dans ce fait d'être assumé par Dieu son originalité et son autonomie les plus hautes » (p. 125 n. 1), n'est-il pas étrange et inquiétant de la voir finalement aboutir à une formule que la seule affirmation – mais combien gratuite ici ! – de la spontanéité, préserve du docétisme ? « Moins on pensera cette humanité comme ajoutée à la divinité et plus au contraire on la concevra comme présence de Dieu dans le monde et, à cause de cela (non pas malgré cela), authentique spontanéité et liberté devant Dieu, plus alors le mystère de foi, tout en demeurant mystère, deviendra l'expression vivante de notre propre destinée » (p. 161). Il est à craindre que cette humanité à la fois « non ajoutée à la divinité » (et donc se perdant en elle ?) et source de spontanéité devant Dieu, ne soit plus un mystère, mais, précisément, un mythe.

Le titre allemand de l'étude du P. R. était : « Chalkedon – Ende oder Anfang », et son propos est de montrer que la christologie n'est pas arrêtée à Chalcédoine, qu'elle est toujours à faire, justement à partir des définitions de Chalcédoine. Rien de plus légitime, ni de plus stimulant pour l'esprit que ce refus d'une possession paresseuse de vérités acquises une fois pour toutes, qu'on n'aurait plus qu'à répéter. Mais partir de Chalcédoine c'est tenir pour acquise la vérité qui y a été définie et en éclairer sa démarche. D'autre part, cette marche est collective, ecclésiale, et il n'y a vraiment aucune raison valable de méconnaître et mepriser l'effort séculaire de la théologie pour constituer une christologie de plus en plus explicative du mystère défini à Chalcédoine. Beaucoup de progrès ont déjà été faits et, s'il faut continuer à se poser des questions et à approfondir l'insondable mystère, ce ne peut être qu'en continuité avec les théologiens classiques, qui, affrontés au même mystère, aux mêmes difficultés, méditant sur les mêmes textes scripturaires, ont su aussi se poser les questions essentielles et frayer la voie vers des solutions, dont la christologie de notre temps aurait tort de faire fi.

Avec la grande et importante étude sur « l'appartenance à l'Eglise d'après la doctrine de l'encyclique *Mystici Corporis Christi* » qui ouvre le deuxième volume [2] de ces « Ecrits théologiques » et en constitue la partie principale, nous retrouvons cette manière du P. R. qu'on pourrait appeler « *théologie interrogative* », avec son piquant, son excitant, ses périls aussi et ses facilités. L'ecclésiologue aura beaucoup à profiter des multiples remarques, questions, critiques et suggestions que contient cette étude. S'il a le souci de les soumettre à l'examen, il ne les retiendra pas toutes. En particulier, la solution à laquelle il se trouve insensiblement conduit, de question en question, d'objection en objection, – à savoir l'acceptation d'un *double concept de l'Eglise*, l'un désignant « l'Eglise comme présence incarnée du Christ et de sa grâce *avec* le Christ et sa grâce », l'autre « l'Eglise en tant qu'elle doit être essentiellement *distinguée* de cette grâce et de la relation intérieure à Dieu et qu'elle est et reste pourtant, même alors, une réalité chrétienne valide » (p. 96) –, est loin de s'imposer, tant comme nécessaire à assurer l'intelligibilité de l'encyclique, que comme théologiquement établie par la fructueuse comparaison entre la structure de l'Eglise et celle du sacrement. Une remarque d'abord : Le P. R. se fonde sur la distinction dans le sacrement entre le *sacramentum tantum* et la *res et sacramentum* (le sacrement en tant que « signe et grâce »), le premier étant selon lui le sacrement valide et non fructueux, le second le sacrement avec la grâce : or ce qui correspond au sacrement valide et non fructueux, c'est en réalité la *res et sacramentum*, car là où il n'y aurait que le pur *sacramentum*, sans aucune *res* produite, ce serait un pseudo-sacrement, un sacrement non seulement invalide, mais tout à fait inopérant, un rite sans effet, tel un baptême qui, par défaut d'intention ou de matière ou de forme, ne produirait même pas le caractère. Le concept de l'Eglise distincte du Christ et de sa grâce devrait donc être comparé à celui du sacrement en tant qu'il produit la *res et sacramentum*, le caractère ou ce qui y correspond. Mais il est clair que ce concept n'est pas vraiment distinct de celui du sacrement comme produisant la grâce : car le caractère, ou ce qui y correspond, n'a de sens que comme signe et préparation de la grâce, et il ne saurait être séparé en fait de celle-ci que par un accident, qui empêche justement son concept de se réaliser pleinement. De même l'Eglise est le lieu de la grâce et on ne saurait admettre qu'elle « se distingue essentiellement de la grâce du Christ qui est son principe formel et vivificateur. Ceux qui sont membres de l'Eglise sans avoir la grâce, ne sont pas membres de l'Eglise selon un de ces concepts, mais réalisent imparfaitement le concept de membres de l'Eglise. Et vraiment l'encyclique ne dit pas autre chose. – De même cette idée que la seule appartenance à l'humanité rachetée par le Christ constituerait comme la matière de l'acte d'appartenance à l'Eglise dont le *votum*

[2] Karl RAHNER : *Ecrits théologiques, Tome II :* L'appartenance à l'Eglise d'après la doctrine de l'Encyclique « Mystici Corporis Christi ». Piété personnelle et piété sacramentelle. Trad. par Robert GIVORD. Vérités oubliées sur le sacrement de pénitence. Trad. par Henri DECLÈVE SJ. (Textes et Etudes théologiques.) – Desclée de Brouwer, [Paris-Bruges] 1960. 198 p.

Ecclesiae, exprimé en n'importe quel acte par lequel l'individu humain assumerait pleinement et librement sa nature, serait comme la forme, est une vue bien hasardeuse, et en tous cas aussi étrangère à l'enseignement de l'encyclique qu'à celui de la Tradition et de la Bible.

On est vraiment étonné de voir aboutir à des conclusions si particulières et si discutables une méthode théologique qui proclame, non sans quelque agressivité, vouloir « partir de déclarations officielles de l'Eglise qui sont en théologie l'alpha et l'oméga » (p. 11). A propos du Christ, avec une semblable agressivité, c'était des notions bibliques qu'on voulait partir. Dans l'un et l'autre cas, le raisonnement du théologien aboutit à des résultats où ni l'enseignement du Magistère ni celui de la Bible ne se laissent aisément reconnaître.

Jean-Hervé NICOLAS OP

Volkskirche oder Kirche der Gläubigen ?

Das Gespräch über die Verweltlichung der Kirche wird intensiver von Jahr zu Jahr. Man kann dessen wachsende Erregung fast seismographisch erfühlen, wenn man sich folgende drei Tatsachen ins Gedächtnis ruft :

1. Der respektive Dialog hat schon lange nicht mehr den Charakter einer mehr oder weniger müden Apologetik nach außen wider intellektuelle Edelkommunisten oder liberale Jesusforscher. Er ist vielmehr zu einer sehr ernsten *innerkirchlichen* Diskussion herangereift. Führende katholische Publizisten schalten sich mit steigender Energie in deren Wellengang ein (Heer, v. Balthasar, Rahner, Congar u. a.). Sie bezeugen durch ihre m. E. gut gesicherte Autorität die Dringlichkeit unseres Themas.

2. Die ehedem so beliebte und für viele ängstliche Gemüter therapeutisch recht beruhigende Tablette von der « zu menschlichen » Kirche hat an Kurswert bedeutend verloren. Statt dessen rückt heute vom *Gegenständlichen* her die Auseinandersetzung über eine angebliche Fehlentwicklung im rechtlich-organisatorischen, kultisch-sakralen und geistig-theologischen Raum ins Zentrum.

3. Dabei haben sich im Gedankenaustausch die *Methoden* radikal gewandelt. Denn im wohltuenden Gegensatz zur früheren, teilweise zwar historisch bedingten, aber trotzdem gelegentlich wohl zu billigen Abwehrtaktik werden die heutigen Voten meist äußerst sauber herausgearbeitet und deren scheinbar berechtigte Forderungen mit einer Unsumme wissenschaftlicher Deduktionen aus letzten Zusammenhängen heraus begründet.

All dies ist wohl zur Genüge bekannt, dürfte uns aber selten so bewußt werden, wie bei der Lektüre von *Rudolf Hernegger* [1], der die obige These von der kirchlichen Fehlentwicklung mit noch nie dagewesener Schärfe vertritt und in einer großangelegten Trilogie den Nachweis für deren Wahrheit zu

[1] Rudolf HERNEGGER : *Ideologie und Glaube*. Eine christliche Ideologien kritik, I : Volkskirche oder Kirche der Gläubigen ? – Glock & Lutz, Nürnberg [1959]. 601 S.

erbringen versucht. Dabei geht er im vorliegenden (und bisher einzig erschienenen) ersten Band des geplanten Sammelwerkes von den neutestamentlichen Kategorien aus. Sie werden in allen einschlägigen Kapiteln zunächst exegetisch möglichst exakt gesichtet, um auf diese Weise den Zugang zu den eigentlichen Intentionen Christi freizulegen. – Daraufhin wird dann am faktischen Ablauf des kirchlichen Geschehens mit erschreckend schonungsloser Offenheit der Widerspruch zu und somit der Abfall von diesen Intentionen aufgezeigt.

Es kann nichts schaden, wenn wir vorgängig an gewisse Grundbegriffe erinnern, in deren Licht die gesamte Ideenwelt Herneggers aufzuflammen scheint, z. B. an seine Darstellung des *christlichen Glaubens*, den er nicht einfach als ein intellektuelles Für-wahr-halten verstanden wissen will, sondern den neutestamentlichen Aussagen gemäß als totale Abkehr von der Welt und eine alle Lebensdimensionen umspannende restlose Auslieferung an Christus. – Von daher kommt er zu seiner « Volkskirche », d. h. zu einer Kirche, die zwar quantitativ mit einer imponierenden Statistik über die Völkerbühne aufmarschiert, die aber faktisch zu ihrer überwiegenden Mehrheit eine Kirche der Ungläubigen ist, weil ihre Glieder der obigen Forderung nicht entsprechen. – Und jetzt ist die Situation reif für die « Ideologie », welche der Verfasser als jene unheimliche Tendenz der Kirche deutet, die eigene Säkularisierung unter Berufung auf das Evangelium mit christlichen Motiven zu legitimieren.

Nach diesen Pränotamina darf man ruhig die Behauptung wagen, daß wir bei der Lektüre unseres Buches allerhand zu erwarten haben. Und tatsächlich liest es sich denn auch wie ein Kriminalroman. – Man verzeihe die Analogie. Ich setze sie ohne jeden ominösen Akzent auf das Papier. Denn vom Objekt her geht es dem Verfasser ja wirklich um die Crimina der irdischen Kirche. Und was den « Roman » angeht, so will ich mit diesem Bilde nicht einfach die harte Wirklichkeit wegretuschieren, deren bitterböses Profil Hernegger hier herausmeißelt, sondern nur an die atemlose Spannung erinnern, in welche er uns von Anfang an hineinnimmt. Er kommt eben aus der aufwühlenden Problematik der Gegenwart. Die Fenster seiner Schreibstube sind offen. Er kennt die moderne Zeit. Man darf ihn mit vollem Recht zu den « wesentlichen » Seelsorgern promovieren. Und darüber hinaus ist er bestimmt ein grundgescheiter Mann. Schon seine geradezu außerordentliche Belesenheit in exegetischen, theologischen und historischen Belangen überrascht. Doch würde dies selbstverständlich nicht genügen. Denn von hier her könnte schließlich jeder beliebige Raritätensammler, der aus Snobismus ein Kunstmuseum auftut, mit ihm konkurrieren. Das entscheidende liegt also nicht in der riesigen Anhäufung wissenschaftlicher Stoffe, sondern in deren äußerst kritischen Überprüfung. Alle Aussagen werden nämlich genau untersucht und renommierte Autoritäten auf die Brauchbarkeit ihrer getätigten Forschungsresultate hin befragt. Daß dabei gelegentlich eine leise Arroganz mitzuschwingen scheint, wollen wir dem Verfasser verzeihen. Denn im konzentrierten Blick auf seine hervorragende Leistung verblassen gewisse diesbezügliche Schönheitsfehler, dies um so mehr, als er in seiner Orientierungsfahrt manche Punkte ansteuert, die bisher wohl noch nie in

dieser Prägnanz signalisiert wurden. Ich denke hier vor allem an die bereits erwähnte Begriffsbestimmung des christlichen Glaubens (Kap. 5), die es dem Verfasser ermöglicht, letzteren zunächst gegen eine naturhafte Religion abzusetzen und damit jenen eigentümlichen Gegensatz zwischen Religion und Glauben heraufzubeschwören, in dem alles mehr oder weniger schwingt, was er vorzutragen hat. – Auch die Darstellung der kollegialen Amtsführung im NT (Kap. 4) hat etwas bestrickendes und ist mir, wenigstens was ihre etwas revolutionären Konsequenzen betrifft, noch kaum begegnet. Man gewinnt allerdings den Eindruck, daß Hernegger hier die Proportionen zu ungunsten des monarchischen Episkopates ein klein wenig verlagert. Zum mindesten würden wir da und dort eine stärkere Dosierung der metaphysischen Durchschlagskraft seiner Argumente bereitwillig in Kauf nehmen. Was er beispielshalber S. 326 aus der Tatsache folgert, daß Paulus nach der Trennung von Barnabas den Silas mit auf Reisen nahm, wirft uns überzeugungsmäßig nicht gerade zu Boden. Denn wenn heute ihre bischöfliche Gnaden auf Pastoralvisite gehen und den Herrn Kanonikus zur zeremoniellen Erhöhung der Feierlichkeit mitzukommen ersuchen, dann dürfte daraus nicht ohne weiteres der Schluß fällig werden, ihre Exzellenz benötige zur Lancierung episkopaler Initiativen des hochwürdigen Herrn Domsextars! Hier – wie übrigens auch bei andern Gelegenheiten – greift das exegetische Beweisverfahren manchmal über wertvolle Erkenntnisse hinaus und zieht Dinge in die Entwicklung hinein, die eigentlich nichts besagen. Doch hindert dies uns keineswegs, der Überzeugung Ausdruck zu verleihen, daß in unserem Buche viele neue Ansätze frei gelegt werden und daß man sich infolgedessen bei einer weiteren Verfolgung der einschlägigen Themata unbedingt des Verfassers wird erinnern müssen.

Wir freuen uns also in vielfacher Hinsicht über dieses neue Buch. Wir bewundern dessen blitzsaubere Ehrlichkeit und den kühnen Mut der darin verfrachteten Treue. Wir staunen über den immensen Reichtum seiner Ideen. Wir sind dankbar für seine mannigfachen Anregungen. Und trotzdem legen wir es zuguterletzt müde und enttäuscht aus der Hand, am Rande aus psychologischen Gründen, im Zentrum aus grundsätzlichen Erwägungen.

Zum Psychologischen:

1. Der Verfasser wünscht, daß mittels der von ihm aufgeworfenen Fragen die öffentliche Diskussion erneut ins Rollen komme. Dies setzt voraus, daß er die Reaktionen seiner Leser auch dann objektiv registriert, wenn sie seiner persönlichen Ansicht zuwiderlaufen. Man wird aber trotz feierlicher Gegenbeteuerung das unangenehme Gefühl nicht los, daß dies kaum zur Gänze gelingen dürfte, sonst wäre es wohl kaum zu jenen wenig salonfähigen Epitheta ornantia gekommen, mit denen er andersgeartete Deutungsversuche reichlich dotiert. Denn wenn jemand, der vielleicht genau wie Hernegger, unter der schwebenden Problematik schon jahrelang leidet und sich dann aufgrund ebenso jahrelanger und immer wieder erneuter Studien zur Lösung im Sinne « der alten Schule » glaubt durchringen zu müssen, dann wird er S. 249 zum Sklaven leichtfertiger Schlagworte degradiert und S. 485 erhält er sogar eine Platzkarte für die Loge einer besonders raffinierten Art

von Pharisaeismus. Ob solche Verhandlungsmethoden von Sachlichkeit übersprudeln, mögen andere entscheiden. Auf jeden Fall sehe ich mich gezwungen, im Kommenden unter die « Leichtfertigen » abzuwandern und bei « den besonders raffinierten Pharisäern » um Asyl nachzusuchen.

2. Es ist m. E. ein bedeutender Mangel dieses Buches, daß vor der eigentlichen Abwandlung des Themas nicht eine gründliche begriffliche Flurbereinigung erfolgt. Wir werden z. B. schon gleich zu Beginn mit Ideologie « überfallen », erfahren aber erst auf S. 62, was das eigentlich ist. – Und noch schlimmer geht es uns beim Glauben. – Ich setze hier einen konkreten Fall: Ein Karwochenprediger arbeitet in einer schweizerischen großindustriellen Stadtpfarrei (in welcher nebenbei bemerkt die liturgische Bewegung trotz Hernegger schon lange gründlich zum Zuge kam; vgl. S. 505). Er ist erschüttert; denn das religiöse Erscheinungsbild übertrifft an Wucht und Schönheit alle seine Erwartungen. 48 Prozent feiern Ostern. Ab Gründonnerstag ist die weite Kirche bis auf den letzten Stehplatz besetzt. Abend für Abend teilen vier Priester 20 Minuten lang die heilige Kommunion aus. Alles vollzieht sich in letzter Ordnung und mit fast spürbarer innerer Ergriffenheit. – Und doch war es nur eine große Illusion! Denn die meisten dieser Circumstantes glauben ja gar nicht! Unsere Kirchen sind überfüllt von Ungläubigen. Und die Kinder, die wir taufen, sind praktisch in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle Kinder von Apostaten! Wenigstens behauptet dies Hernegger so oder ähnlich in ununterbrochener Folge, bis er dann endlich nach 400 Seiten anfängt, diese, für den gewöhnlichen Kleinverbraucher geradezu ungeheuerliche Feststellung aus seiner Glaubenskonzeption heraus tiefer zu begründen und somit von hier her ein gewisses inneres Verständnis für seine These anzubahnen. Das ist taktisch ein grundlegender Fehler. Denn er muß mit traditionsgebundenen Lesern rechnen und hat daher die Pflicht, diese psychologisch vorzubereiten und somit zuerst einmal eine scharfe Abgrenzung seines Glaubensbegriffes an die Spitze zu stellen.

Zum Grundsätzlichen:

Um den eigentlichen Diskussionsbeitrag systematisch irgendwie auszurichten, erlaube ich mir, zwei Leitideen Herneggers: die Volkskirche einerseits und deren Verweltlichung anderseits, als Ordnungsprinzipien einzuschalten und meine persönlichen Eindrücke dementsprechend zu gruppieren.

I. Die Volkskirche

These Herneggers: Eine « Volkskirche mit dem NT zu rechtfertigen, ist ein unmögliches Unterfangen » (S. 270). Gegenthese: Das NT setzt eine Volkskirche direkt voraus!

1. Die Kirche ist durch Christus auf universale Weite angelegt. Sie soll aus den unscheinbarsten Anfängen in einer mächtigen Entwicklung durch Raum und Zeit langsam und organisch zur Catholica ausreifen. Der pusillus grex muß aus dem jerusalemischen Ghetto hinaus in die Welt. – Unnötig, diesen Satz neutestamentlich noch eigens zu erhärten. Denn sowohl Johannes

in den Abschiedsreden als auch die Synoptiker in ihren Staatgut-Parabeln zeugen für seine Richtigkeit und schließen jeden diesbezüglichen Zweifel aus.

Nun stellt sich aber in Rücksicht auf die erbsündliche Belastung der kirchlichen Glieder die ganz nüchterne Frage, ob in diesem Falle eine reine Kirche der Gläubigen überhaupt möglich ist (immer zu verstehen im Sinne des Verfassers).

Mir will vielmehr schon a priori ganz entschieden scheinen, daß Christus in seiner grandiosen Zukunftsperspektive die Volkskirche sehr real einkalkulierte. – Und tatsächlich gehen denn auch seine weiteren Erklärungen deutlich in diese Richtung. Denn zur Zeit der Entwicklung *müssen Ärgernisse* kommen. Und im Acker wachsen trotz Hernegger *Weizen und Unkraut* bis zum Tag der Ernte nebeneinander. Überdies gibt es *glimmende Dochte* und *geknickte Rohre* und niemand soll es wagen, hier etwas auszulöschen bzw. durchzubrechen. Was alles mit der unmißverständlichen Geste eines ausgestreckten Zeigefingers auf eine Volkskirche hinweist.

Natürlich ist sich der Verfasser solcher und ähnlicher Aussagen bewußt (gerade in diesem Zusammenhang fällt ja an unsere Adresse das Ehrenprädikat von der Leichtfertigkeit !). Aber was er darauf in einer übrigens äußerst knappen und dem erschütternden Ernst der Situation in keiner Weise proportionierten Erwiderung zu sagen hat, befriedigt nicht im geringsten. Mehr: wenn es in diesem Buche *eine* schwache Stelle gibt, dann liegt sie im obigen Plädoyer. Es ist einfach nicht zu verstehen, wie man die erste Linie der neutestamentlichen Offenbarung (Kirche der Gläubigen) mit solch klassischer Prägnanz ausfeilen kann und die zweite ebenso klar gezeichnete Linie (Volkskirche) entweder unterschlägt oder doch bagatellisiert. Der Verfasser wehrt sich immer wieder gegen den Vorwurf, er wolle uns in einen Spiritualisierungsprozeß hineinmanövrieren. Aber er macht es einem ungeheuer schwer, bei dieser Behauptung zu applaudieren.

2. Eine glänzend entfaltete neutestamentliche Glaubensanalyse spielt Hernegger zunächst eine gewisse Chance zu seinen Gunsten in die Hand. Denn wenn er in durchaus berechtigter Weise die theologisch vielleicht etwas zu einseitig ins theoretische abgebogene Glaubensdefinition zur praktischen Lebensfülle der Offenbarung Christi ausweitet, dann sind ihm von hier her Möglichkeiten geboten, die bisher wohl zu wenig Beachtung fanden. Doch müßten auch in dieser Partie die Dosierungen exakter sein. Denn so, wie die Dinge jetzt liegen, kann man es niemandem verargen, wenn er die Ansicht vertritt, der Verfasser führe nicht nur einen tapferen Frontalangriff gegen die Ideologen, sondern gehe seinerseits selbst ideologisch vor, indem er eine vorgefaßte persönliche Meinung mit aller Gewalt biblisch zu rechtfertigen versucht, selbst dort, wo dies manchmal nur unter Voraussetzung ziemlich massiver Ausklammerungen möglich zu werden scheint. Natürlich ist uns allen bekannt, daß in der neutestamentlichen Klaviatur die fides in mannigfacher Schwingung aufklingt, ähnlich, wie bei den Römern, in deren Lexikon sie einmal als Glaube (im engeren technischen Sinne), dann wieder als Vertrauen und endlich auch als Treue ihre Urständ feiert. Doch darf man nicht übersehen, daß in der Schrift die erste der erwähnten Deutungen, also das Für-wahr-halten, sicher schärfer akzentuiert wird, als Hernegger zugeben

will. Ich bin sogar der Ansicht, daß unser pneumatisches Evangelium erst in dieser Diagonale zu seiner vollen Schönheit aufglüht. Einmal kann man ja darin die beiden Ordnungen der Glaubwürdigkeit (semeion !) und des Glaubens in so deutlicher Abgrenzung wider einander vorfinden, daß auch Apologeten allerjüngster Edition daran ihre helle Freude haben dürften. Und darüber hinaus ist auch der Glaubensbegriff selbst ein derart « intellektueller », daß ich in Versuchung gerate, Thomas von Aquin dahin zu verdächtigen, er habe seinen assensus intellectus ex imperio voluntatis motae a Deo per gratiam bei Johannes « gestohlen » ! – Selbstverständlich soll damit nicht geleugnet werden, daß auch der Glaube des vierten Evangelisten mit aller Wucht ins Existentielle greift. Seine gewaltigen Antithesen : Licht und Finsternis, Wahrheit und Lüge, Leben und Tod können ja überhaupt nur von hier her begriffen werden. Auch die für ihn typische, geheimnisvolle Trias : credere, cognoscere, videre – die Hernegger leider und unverständlicherweise nur kurz streift –, weist in das Leben der Liebe. – Aber all dies kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir den Jünger, der am Herzen Jesu ruhte, in einer ganz spezifischen Weise zugunsten eines intellektuellen Glaubensbegriffes in Anspruch nehmen dürfen und darum der Vermutung Raum gewähren, er würde sich auf Befragung hin für eine Volkskirche entscheiden, in welcher sehr viele tatsächlich glauben, aber leider oft zu wenig aus diesem Glauben leben.

Ähnlich geht es uns dort, wo der Verfasser in seinem Buche die Frage um die Sünde aufrollt und in einer für die Folgerichtigkeit seiner Gedanken typischen Weise sich zur Behauptung durchsetzt, daß sich die « Ungläubigen » derselben gar nicht bewußt werden, weil sie nicht mehr realisieren, wie sie in ihrer Weltbindung ständig an der Bergpredigt vorbeileben und somit die für sie gültigen Normen Christi einfach aus ihrem Alltag wegradieren. – Wieder frage ich mich : geht das so ? Und wieder denke ich dabei zurück an meine vorigen 48 Prozent. Denn diese kamen zur Osterbeichte, um ihre Sünden ganz wirklich zu bekennen. Und zwar taten sie dies, weil ihr christliches Gewissen in einem ausgeprägten Schuldbewußtsein ihnen den Nachweis lieferte, daß sie damit die gültigen Normen der Bergpredigt verletzt haben. Für all dies darf ich vor dem Forum Herneggers die Garantie übernehmen. – Gewiß : es kamen nur 48 Prozent, die andern 52 Prozent blieben zu Hause. Schade, umso mehr, als in diesem konkreten Falle die Ziffern sogar außerordentlich günstig liegen. Denn man weiß ja zur Genüge, daß anderswo die « Praktizierenden » (sit venia verbo !) manchmal in direkt katastrophaler Weise von den bloßen Statisten unterwandert werden. Und *hier* liegt die eigentliche Tragik : daß wir diese alle trotzdem buchen und damit unsere Konfessions-Statistik bereichern. Die überfüllten Kirchen aber solle man m. E. nicht ohne weiteres in diesen Ausrundungsprozeß einbeziehen. Sie dürfen nämlich bei aller in Rechnung zu setzenden Relativität als Symbol echten Glaubens und im Falle des Beicht-Konfluxus als Zeichen wahrer christlicher Bußgesinnung gelten. Ist denn nicht die bloße Tatsache, daß in unserer dämonisierten Zeit so viele immer wieder zur Metanoia ansetzen, bereits ein springender Beweis für die reißende Gnade ? – Bis jetzt war ich immer der Ansicht, daß Christus uns durch sein Kreuz in den Glau-

ben an das Geheimnis des Erfolges im Mißerfolg heimholen will und zwar mit konkreter Gültigkeit auch im Mißerfolg der Sünde, sobald diese als solche erkannt und in der stets versuchten Wende auf Christus hin immer wieder auskorrigiert wird. Aber in diesem Falle komme ich aufgrund meines christlichen Glaubens eben nicht zur Kirche der Gläubigen, sondern zur Volkskirche !

In diesem Zusammenhang noch ein letztes : Hernegger sieht im offenkundigen Schwinden des Charismas eine evidente Bestätigung seiner These. Denn wer in Christus Jesus lebt, hat laut Evangelium teil an seiner Wunderkraft. Nun aber gibt es kaum noch Wunder. Ergo !

Es ist unmöglich, diese schon hundertmal aufgeworfene und hundertmal beantwortete Frage hier erneut ins Spiel zu bringen. Der Verfasser weiß genau, wie die landläufigen Antworten lauten, lehnt sie aber in seinem Exposé sowohl vom exegetischen als auch vom theologischen Standpunkt radikal ab. Bedauerlich ! Denn sein diesbezüglicher biblischer Kommentar vermag die bisherigen Argumente auch unter Zuzug der « Batterie » (S. 425) nicht zu entkräften. Ja, man hat gerade in dieser übertemperierten Perikope des Buches große Mühe, sachlich zu bleiben und die indiskrete Frage an den Verfasser zu unterschlagen, wieviele Wunder er selbst wohl schon gewirkt haben möge ! – Wer in einer bald 30-jährigen, reich befrachteten Seelsorgearbeit schon des öfteren die gnadenhafte Gelegenheit hatte, Christen zu begegnen, die Herneggers Glaubensforderungen in direkt heroischer Weise erfüllen, ohne daß auch nur das geringste charismatische Zeichen in ihrem Leben aufgebrochen wäre, greift sich an den Kopf, wenn er die oben skizzierten Prinzipien in Sinne des Verfassers durchzudenken beginnt. Da halte ich es doch lieber mit dem Vatikanum ! Denn die *vielen* Wunder sind seltener geworden, nicht weil der Unglaube als Massenepidemie alles zerfrißt, sondern weil das *eine* große Wunder lebt : die Volkskirche !

II. Die Verweltlichung

Eine Volkskirche im Sinne Herneggers ist selbstverständlich auch immer eine verweltlichte Kirche. Wenn ich hier trotzdem rubriziere und dieses materiell in die gleichen Zusammenhänge führende Prädikat gesondert betrachte, dann geschieht dies aus zwei Gründen : einmal, weil der Verfasser gerade diesen Aspekt in seinem Buche meisterhaft profiliert, zum andern, weil für mich nirgendwo sonst die teilweise unhaltbaren Konsequenzen seiner Entwicklung so deutlich werden, wie gerade hier.

1. Hernegger ist beherrscht vom absoluten neutestamentlichen Gegensatz zwischen Welt und Kirche. Er deckt die Unvereinbarkeit dieser beiden Reiche anhand der Schrift auf, wobei er merkwürdigerweise seine Beweisführung weniger auf die diesbezüglich direkt durchschlagende Kraft des Johannes stützt, sondern sich mehr von den Synoptikern und Paulus inspirieren läßt. Das war vielleicht gut, weil so die Darstellung an visueller Plastik gewinnt. Wenigstens kann man in seiner aufwühlenden Ideenfolge, die abstrakte johannäische Formel « nicht von dieser Welt » in ihrer konkreten Kompromißlosigkeit fast mit Händen greifen. Wir stehen da wirklich vor

einem Abgrund, über welchen keine Brücke führt. Und wir tun dies nicht nur, wie etwa amerikanische Touristen, die in Schaffhausen waren und hernach in ihr Tagebuch schreiben : ich habe den Rheinfall gesehen, wundervoll ! – Nein, wir erleben diesen Abgrund und werden dabei bis in unser Innerstes hinein von der erschreckenden Erkenntnis durchdrungen, daß es niemals zu einer friedlichen Ko-Existenz dieser beiden Größen kommen kann.

Und nun behauptet Hernegger, daß es eben trotzdem dazu kam. Daß seit Konstantin die Welt in die Kirche einbrach. Daß hellenistische Weisheit (sapientia huius mundi !) in unsere theologischen Hochschulen Einzug hielt. Daß die römische Rechtsdiktatur der alten Caesaren im zentralistischen Kurialsystem der Catholica fröhliche Wiedergeburt feiere, und daß byzantinischer Pomp und Prunk sich nicht nur im Palais ihrer bischöflichen Gnaden etablierten, sondern auch den ausgewachsenen Kult eines modernen Pontifikalamtes in das diametrale Gegenteil dessen verkehrten, was wir in der Urgemeinde konstatieren, wenn sie dort das Brot brechen. – Kurz : die Paganisierung der irdischen Kirche ist ungefähr komplett.

2. Bevor ich auch zu dieser Partie meine persönliche Ansicht in den Dialog werfe, möchte ich mich erneut wider den eventuellen Einwurf immunisieren, als nähme ich den Verfasser nicht ernst und als laufe die von ihm aufgewühlte Problematik an mir ab wie Wasser an einer Betonmauer. Im Gegenteil : viele der hier aufgedeckten scheinbaren oder wirklichen Verzeichnungen stören mich in ihrer aufreizenden Dringlichkeit schon lange Zeit und zwar so intensiv, daß ich im häufigen Gespräch mit jungen Intellektuellen auf ihre manchmal sehr energisch vorgebrachten diesbezüglichen Fragen nicht immer eine befreiende Antwort zu geben vermag. Wenn ich im kommenden trotzdem zu den Ausstellungen Herneggers meine Vorbehalte äußere, dann sind diese wieder grundsätzlichen Erwägungen entsprungen.

Wer einmal zugibt, daß Christus seine Kirche auf eine riesige Entwicklung angelegt hat, kraft deren sie sich aus embryonalen Ansätzen zur universalen Weite in Raum und Zeit entfalten muß, wird nicht daran vorbeikommen, bei aller Wahrung der Wesensstruktur auch einen starken, äußerst sinnenfälligen Detail-Wandel in allen drei kirchlichen Lebensordnungen : der rechtlich organisatorischen, der geistig-theologischen und der religiös-kultischen in die Planung Jesu einzubeziehen. Und zwar wird dieser Detail-Wandel zu einem hohen Prozentsatz mittels « weltlicher » Mittel zum Durchbruch kommen. Dies ist eine solche Binsenwahrheit, daß es sich erübrigen dürfte, ihr von Simon, dem Sohn des Jonas, bis zu Johannes XXIII. nachzuspüren und stöhnend festzustellen, daß Petrus I. in der kleinen Familie zu Jerusalem mit den himmlischen Schlüsseln (trotz kollegialer Amtsführung !) noch relativ alleine fertig wurde, während sein letzter Nachfolger für die vielen, vielen Millionen sich mit einer imponierenden Fülle diverser Kongregationen, Tribunale und Offizien umgeben muß, wenn er gemäß Christi Gebot dessen Haus auf Erden als Reichsgottes-Pförtner (also als Diener, bitte !) richtig verwalten und die Tore zu gegebener Stunde öffnen und schließen will. Überdies ist mit einer in alle völkischen, rassischen und kulturellen Zonen hinausgewachsenen Weltkirche ein gewisser Zentralismus von selbst gegeben. Hernegger scheint diesbezüglich auch noch keine Bedenken zu

äußern, spricht er doch selbst in einem eigenen (6.) Kapitel von der immer wieder neuen Verleiblichung der Kirche in der Geschichte. Die Grundfrage lautet eben ganz anders. Sie geht dahin, *wie* diese Verleiblichung jeweils zu gestalten ist, ohne den ausdrücklichen Normen Christi zuwider zu laufen, und *welche* konkreten weltlichen Mittel hierfür engagiert werden dürfen. Die Antwort hierauf ist wirklich tragisch, denn in dieser Richtung wurde im Laufe der Jahrhunderte bestimmt viel gesündigt, wie uns leider schon vor Hernegger bedrückend zum Bewußtsein kam. Aber die Erklärung dieses Widerspruches liegt für uns nicht auf der Linie dieses Buches, wenigstens dann, wenn wir letztere einigermaßen richtig fassen. Dies bleibt allerdings fraglich, da sich Hernegger gerade im Gespräch um die Säkularisierung der Kirche, um deren verbotene Ko-Existenz zur Welt, zuweilen derart verklausuliert ausdrückt, daß man bei bestem Willen nicht immer genau durchsieht. Man könnte nämlich beim jetzigen Befund seiner Erklärungen tatsächlich zum Schluß kommen, er wolle die Catholica wieder ins pneumatische Ghetto zurücklogieren. Und weiter wundert man sich, warum er eigentlich den Beginn der Tragödie erst in die Tage Konstantins zurückverlegt. Denn bei logischer Weiterführung seiner Prinzipien müßte man trotz seines Protestes irgendwie folgern, daß bereits Johannes leise « verweltlichte », weil er sein Evangelium in deutlich hellenistischer Garderobe auf Fahrt brachte. Das gleiche würde auch anderswo gelten, z.B. für Tertullian, der vor der heidnischen Öffentlichkeit in römischer Rhetorik mit christlicher Statistik aufwartet (« Hesterni sumus, et orbem iam et vestra omnia implevimus, urbes insulas, castella municipia ...» Apologeticum c. 37, CC ser. lat. 1, 148, 20 ss.), ganz zu schweigen von Origenes, welcher in einem der mondänsten Zentren antiker Kultur zwecks « Koexistenz » eine christliche Hochschule zwar nicht auftat, wohl aber maßgebend entwickelte und darüber hinaus glänzende Salonbeziehungen zu höfischen Kreisen unterhielt !

Selbstverständlich wollen wir den Verfasser nicht mit solchen Hypotheken belasten. Aber er muß wissen, daß die einseitige Überbetonung des johanneischen Wortes « *nicht* von dieser Welt » solange in ein wegloses Tohuwabohu ausläuft, als nicht das Gegenstück hierzu : « wohl aber *in* dieser Welt » mit gleicher Schärfe analysiert wird und synthetisch zur geforderten Einordnung gelangt.

Werden wir überhaupt jemals zu einer *menschlich* befriedigenden Lösung dieser Schwierigkeiten kommen ? Nein ! – Warum nicht ? – Weil sie grundsätzlich gar nicht primär in der berüchtigten Ko-Existenz aufruhen, sondern in jenem unheimlichen inneren Spannungsverhältnis, in welches die Glieder der Kirche als Bürger zweier Welten nun einmal unwiderruflich hineingenommen sind, und dessen Wucht sie zeitlebens bedroht. Es tut darum not, sie immer wieder zur Metanoia aufzurufen und sie lebendig an ihre Verpflichtung zu erinnern, den gottgewollten Ausgleich gnadenhaft zu erstreben. Und hier erfüllt dieses neue Buch eine prophetische Mission. Doch werden wir auch weiterhin damit rechnen, daß eine definitive Bereinigung im Sinne eines vollkommenen Äquilibriums *auf Erden* – drüben gibt es keine Welt mehr ! – nicht zu erwarten ist, weil die Kirche bis zur Parusie bleiben wird, was sie schon uranfänglich war : eine katholische Volkskirche !

Aber ist diese Volkskirche überhaupt so verweltlicht, wie unser Buch es wahr haben will ? Hat sie die Witterung für das Leben in Christus tatsächlich in diesem erschreckenden Ausmaß verloren ? Macht sie wirklich dermaßen in verbotener Ko-Existenz, daß man ihr Zeichen nicht mehr sieht ? – Nein ! Denn die praktischen Erfahrungen der allerjüngsten Zeit legen ihr Veto dagegen ein. Ich brauche ja nur an die totalitären Gewaltsysteme national-sozialistischer oder kommunistischer Prägung zu denken, in denen vermutlich auch Hernegger die Verkörperung der Welt in Reinkultur sieht, um zu erkennen, daß sich gerade hier jener von ihm aus dem NT heraufbeschworene Gegensatz auftut ! Der Weltkommunismus beispielshalber haßt die Kirche und zwar bis aufs Blut. Seine brutale Verfolgung des christlichen Namens erinnert an die Zeiten Diokletians. – Und warum dies alles ? Warum steht gerade die Kirche trotz aller violetten Diplomaten als Feind Nr. 1 in der Spitze ? Weil sie ein großkapitalistischer Benzintrust ist ? Oder weil die Schweizergarde sich mit dem Plane trägt, ihre Hellebarden in Richtung Atomphysik aufzumontieren ? – Machen wir uns doch nicht lächerlich ! Wenn die Welt heute in dimensionsloser Wut gegen die Kirche aufsteht, dann tut sie es trotz aller vorgeschobenen (wirtschafts-)politischen Motive letztlich nur darum, weil sie bis in die Fingerspitzen hinein spürt, daß hier eine Ko-Existenz nicht in Frage kommt. Der Antichrist wittert also auch heute noch in ihr Christus. Sie kann darum unmöglich bis in die Wurzeln hinein verweltlicht sein.

Und darum ersuche ich Hernegger im Namen all der ungezählten Martyrer, die heute um Christi willen zu Tode gehetzt werden, um ein gerechteres Urteil !

Lucius M. Simeon OP

Dogmatik

Forster, Karl : Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus. (Münchener theologische Studien, II. system. Abt., 9. Bd.) – Zink, München 1955. xvi-407 S.

Die Dissertation behandelt in zwei Teilen die Kontroverse um das Wesen der formalen Seligkeit (13-145), und den Lehrstreit um die näheren Bestimmungen der Gottesschau (146-401). Die subjektive Seligkeit ist nach Thomas ein actus intellectus speculativi. Jede dieser drei Bestimmungen ist angefochten worden. So gliedert sich der erste Teil in drei Hauptstücke. Die Kapitel des zweiten Teiles behandeln : 1. Primäres und sekundäres Objekt, 2. Gottes Wesen als forma intelligibilis, 3. Notwendigkeit des Glorienlichtes, 4. Gottesschau als jenseitige Erfüllung des diesseitigen menschlichen Seligkeitsstrebens. Zuerst werden jeweils die Argumente der Gegner des hl. Thomas (Scotus, Heinrich von Gent, Aureolus, Durandus, Petrus de Palude, Bernhard von Auvergne) in der Wiedergabe durch Capreolus, sodann ihre Widerlegung durch den Thomistenfürsten angehört. Anschließend untersucht Forster, ob Capreolus die Ansichten der Gegner und des hl. Thomas

objektiv referiere. Für gewöhnlich wird ihm das Lob zuteil, die Lehre des Aquinaten vortrefflich zu kennen, getreulich wiederzugeben und im Sinne des Meisters zu verteidigen. Hingegen muß der Defensor öfters den Vorwurf einstecken, die Ansichten der Gegner, zumal des Scotus unkritisch darzustellen, ja geflissentlich zu verzeichnen. Deshalb unternimmt es Forster schließlich jedesmal, die Lehrgegensätze selber zu untersuchen, um deren wahre Wurzel freizulegen, sofern er nicht nachzuweisen hat, daß sich Thomas und Scotus viel näher kommen als Capreolus behauptete.

Hinter diesen Kapiteln steckt eine enorme Arbeit, welche von der spekulativen Begabung des Verfassers zeugt. Und da die Gefahr einer Vereinfachung bei der Kontroverse immer naheliegt, ist es bestimmt gerechtfertigt, ja erforderlich, nach historischer Methode altbekannte Polemiken neu zu überprüfen. Doch erheben sich gerade von den Erfordernissen der historischen Methode her Bedenken gegen die vorliegende Arbeit. Die vom Verfasser benützte Scotus-Ausgabe von Wadding (Paris 1891-1895) bietet einen ganz unzuverlässigen Text. War er somit berechtigt, ohne Rückgriff auf Handschriften dem Capreolus unkritische und gar tendenziös verzerrte Wiedergabe der Scotus-Argumente vorzuwerfen ? Er hätte seinen Zweifel an der Zuverlässigkeit des Textes « der uns zur Verfügung stehende[n] Pariser Ausgabe des Opus Oxoniense » (330) ernster nehmen müssen, um selber dem Vorwurf unkritischen Verfahrens zu entgehen. Des weiteren ist die Frage berechtigt, ob überhaupt sowohl die Stellungnahme des Capreolus gegen den Doctor subtilis als auch dieses letztern Opposition zu Thomas einwandfrei gewürdigt werden könne ohne Bezugnahme auf den langen historischen Dialog zwischen jenen beiden Lagern, die sich schon in der Korrektorienliteratur gegenüberstanden. Auf diese Periode ist bloß in der Einleitung kurz hingewiesen.

In dem Maße als uns die historische Erforschung ein Bild von der Vielfalt der doktrinären und literarischen Quellen der mittelalterlichen Geisteswelt vermittelt hat, ist uns auch klar geworden, welch schreckliche Vereinfachung darin liegen kann, eine scholastische Position kurzum als Augustinismus, Platonismus usw. auszugeben. An vereinzelten Stellen hat der Historiker den Eindruck, Forster trage diesen unabweisbaren Tatsachen nicht Rechnung. So wenn man liest : « Das amare und die fruitio sind für Scotus in der beatitudo – wie bald deutlich wird – größer geschrieben als das intelligere und die visio, und man muß sagen : ganz im Sinne Augustins ! » (49). Es wäre hier zu bedenken, daß von Augustin auch das schon im frühen 13. Jh. viel glossierte Wort stammt : « Visio est tota merces » (Vgl. N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik ... 195-197). Daß anderseits der Teilhabegedanke nicht in das thomasische System passe (47), hört sich nach den Arbeiten von L.-B. Geiger und C. Fabro über die Participatio bei Thomas, und dem Werk von R. J. Henle, Saint Thomas and Platonism, wie ein Echo aus entschwundenen Zeiten an.

Gelegentlich kommt dem Leser ein Zweifel, ob der Autor den Capreolus bzw. den Aquinaten richtig verstanden habe. Thomas beweist I-II, 3, 2c., daß die subjektive Seligkeit eine operatio sei : « ... secundum quod beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere, quod beati-

tudo hominis sit operatio ... » Forster glossiert : « Der ontologische Grund dafür ist, daß die beatitudo aliquid creatum in ipso existens ist, also ein eigenständig Geschöpfliches. » Was ist mit diesem « eigenständig » gemeint, und wie geht es aus dem lateinischen Text hervor ? Dieser sagt nicht : in se ipso existens, sondern in ipso (scil. homine) existens.

Hingegen soll gerne anerkannt werden, daß Forster « bei Thomas selbst und bei seinen getreuen Interpreten » die eschatologische Blickrichtung besser zu würdigen weiß, als dies heute sonst oft der Fall ist. P. Künzle OP

Casel, Odo : Das christliche Kultmysterium. Vierte durchgesehene und erweiterte Auflage hrsg. von P. Burkhard Neunheuser OSB. – Friedrich Pustet, Regensburg 1960. 244 S.

Opfer Christi und Opfer der Kirche. Die Lehre vom Meßopfer als Mysteriengedächtnis in der Theologie der Gegenwart. Hrsg. v. Burkhard Neunheuser. – Patmosverlag, Düsseldorf 1960. 151 S.

1. Ein Buch, das schon die vierte Auflage erlebt, empfiehlt sich selbst. Auch ist gerade in den letzten Jahren über die Mysterientheologie im Zusammenhang mit Casel soviel geschrieben worden, daß es sich erübrigt, auf den Inhalt dieses Buches selber einzugehen. Schon Casel, der die dritte Auflage selber noch vorbereiten konnte, hatte im Text der früheren Auflagen kaum etwas geändert, um so verständlicher ist es, daß der Herausgeber der vierten Auflage den unveränderten Text bringt. Die frühere Auflage wurde in dieser Zeitschrift (1935, S. 355 f.) besprochen. Was dort kurz gelobt oder gerügt wurde, ist geblieben und wird heute auch von Anhängern Casels unumwunden zugegeben (Vgl. z. B. die Erläuterungen des Herausgebers auf Seite 237-243). Die vierte Auflage ist aber doch eine « erweiterte » Auflage, insofern zwei Kapitel beigefügt wurden (S. 131-236), die dem Nachlaß Casels, Konferenzen und Briefen, entnommen sind. Die Briefe und Konferenzen sind oft persönlicher und freier in der Form und vor allen Dingen kommt in ihnen mehr der Einfluß und die Strahlungskraft der Mysterientheologie auf das geistliche, aszetisch-mystische Leben zum Ausdruck. Aber man übersehe bei einer wissenschaftlichen Auswertung, besonders der Konferenzen, nicht, daß sie zumeist aus Stenogrammen der Zuhörerinnen stammen und demzufolge nicht den gleichen dokumentarischen Wert haben wie das von Casel selber Niedergeschriebene. Überhaupt wäre es, um eine sicher nicht bös gemeinte persönliche Anregung anzubringen, einmal zu überlegen oder zu untersuchen, ob nicht das « Milieu », in dem Casel lebte und sprach – bei den ehrw. Frauen der Abtei vom Hl. Kreuz zu Herstelle – manchen Gedankengang beeinflußte oder Formulierungen bedingte.

Die Mysterienlehre ist aus der Theologie nicht mehr wegzudenken, und es sind heute nicht nur die Mönche von Maria Laach, die zu ihren Vertretern gehören, um jene Arbeit zu leisten, die Casel unmöglich allein bewältigen konnte, nämlich : aus der Patristik und der Scholastik den Erweis zu bringen für die Richtigkeit der Mysteriengegenwart, die von Casel selber, besonders anfänglich, unter dem Eindruck der gelebten Liturgie und der gelebten Mysterien des Kirchenjahres oft mehr intuitiv geschaut als wissenschaftlich

bewiesen wurde. Casel schrieb selbst in einem Brief aus den letzten Lebensjahren, daß ihm die Intuition über die Mysterienlehre in der Liturgie bei der Feier des Hochamtes gekommen sei.

2. Im Dienste der wissenschaftlichen Fundierung der Mysterienlehre steht auch das neueste, unter Mitarbeit sechs namhafter Theologen, von Burkhard Neunheuser herausgegebene Buch : « Opfer Christi und Opfer der Kirche. » Die Beiträge wollen das Wesen des Eucharistischen Opfers inmitten der Sakramente überhaupt erhellen, seinen Opfercharakter im Lichte der altchristlichen Sicht des Opfers Christi und der Kirche erläutern, die Frage nach der numerischen Identität von Kreuzes- und Meßopfer auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen, reformatorischen und nachtridentinischen Problematik untersuchen » (S. 11). Vor allem geht es darum, das Verhältnis des Opfers der Kirche zum einmaligen Kreuzesopfer Christi theologisch zu bestimmen. Diesem Kernproblem gelten die Untersuchungen von Schmaus und Neunheuser. Kreuz- und Meßopfer enthalten nicht nur die gleiche Opfergabe, sie stellen vielmehr auch einen einzigen Opferakt dar. Gegenwärtig werden im Meßopfer nicht nur der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi, sondern auch der Akt von Golgotha, die Selbstopferung des Herrn (*Schmaus* S. 18 f.). In diesem Zusammenhang prägt Schmaus die Ausdrücke von der ontologischen und funktionalen Gegenwart Christi (S. 19). Im ersten Moment ist man etwas erstaunt über den Satz : « Es läßt sich nicht bestreiten, daß Golgotha und Messe mehr sind als Golgotha allein ... Es fragt sich also, wie man das in der heiligen Messe vorliegende Plus verstehen soll » (S. 18 f.). Dieses « Plus » kommt aus der Opferteilnahme der Kirche, die allerdings nicht als selbständiges oder gleichwertiges Tun neben das Kreuz tritt, sondern Erfüllung und aktueller Vollzug dessen ist, was Christus im Kreuzesgeschehen von Anfang an meinte und wollte (S. 23 f.). *Neunheuser* erhärtet die von Schmaus aufgeführte Einzigkeit des Opferaktes im Kreuz- und Meßopfer durch seine Darlegungen über die numerische Identität von Kreuz- und Meßopfer (S. 139-151). *Warnach* (S. 29-74) sucht in einer phänomenologischen Analyse des « religionsgeschichtlichen Materials » den Opferbegriff herauszuarbeiten und findet abschließend folgende Wesenszüge : das kultische Opfer ist « die rituell gestaltete und von einem dazu befugten Glied der Gemeinschaft (Priester) ausgeführte Darbringung einer konkreten (lebendigen) Gabe an Gott (oder ein höheres Wesen), mit der sich der Opfernde zum Ausdruck seiner ehrfurchtsvollen, dankbaren und liebenden Selbsthingabe identifiziert, um mit ihr durch die heiligende Weihe in der Kraft des gegenwärtigen göttlichen Handelns (Urtat) zu höherem (sakralen) Sein verwandelt und mit Gott, der seine Gabe und damit ihn selbst huldvoll annimmt, zu letztlich vollendender Lebens- und Liebesgemeinschaft vereinigt zu werden » (S. 70). Wenn auch die Erkenntnisse dieser Untersuchung äußerlich oft nahe an das christliche Opfermysterium heranführen, so dürfen wir sie doch nicht ohne weiteres auf das Heilswerk Christi oder das Meßopfer anwenden. Auch hier muß man festhalten : ein post hoc ist noch lange kein propter hoc. Aber dennoch kann man feststellen, daß im Christusmysterium, im Kultopfer des Neuen Bundes alle Sehnsüchte der heidnischen Religionen erfüllt sind.

Schon näher an das Opfer Christi und der Kirche heran reichen die Kult-

opfer des Alten Bundes, insbesondere das Paschagedächtnis. *Schildenberger* ist der Ansicht, daß das Paschagedächtnis für die Juden eine Darstellung des immer noch sich vollziehenden, also gegenwärtigen Heilswerkes Gottes war. Das Paschagedächtnis vergegenwärtigte die fortdauernde göttliche Heilstat, durch die Jahwe sein Volk (aus Ägypten) erlöste (S. 87). Insofern ist dieses Paschagedächtnis letztes « Vorher-Bild » des neutestamentlichen Paschagedächtnisses, in dem die Erlösung als Heilstat Christi vergegenwärtigt wird.

Untersuchungen, wie dieses Buch sie bietet, sind wirklich solideste Grundlage für die Mysterientheologie. T. Kreider OSB

Schlette, Heinz Robert : Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin. (Münchener Theol. Studien, System. Abteilung, 17. Band). – Kommissionsverlag Max Hueber, München 1959. xx-226 S.

Einleitend bemerkt der Verfasser, die Lehre der mittelalterlichen Theologie über die « manducatio spiritualis », die darunter nicht genau das meine, was man heute gewöhnlich unter « geistlicher » (bzw. « geistiger ») Kommunion versteht, eigne sich zu einer besseren Beurteilung der sakramentalen wie der geistlichen und könne beitragen zur Lösung des aktuellen Konfliktes zwischen Personalismus und Sakramentalismus. S. beginnt mit den frühscholastischen Anschauungen anhand des Werkes De sacramentis Hugos von St. Viktor und der Sentenzen des Lombarden. Als biblisch-patristische Grundlagen erscheinen besonders Joh 6 und Deutungen Augustins, so das Schlüsselwort : « Ut quid paras dentes et ventrem ? Crede, et manducasti » (In Ioa. tr. 25, 12). Für die Frühscholastik gilt, sagt S., daß die sakramentale Kommunion als Zeichen unter anderm die Christusverbundenheit, die der Empfänger durch Glauben und Liebe besitzt, und seine lebendige Gliedschaft in der Kirche, dem vom Heiligen Geiste beseelten Leib Christi, zum Ausdruck bringen soll. Sind diese personalen Gesinnungen da, so werden sie durch das Sakrament bestärkt (das nennt S. « komparativische Funktion » des Sakramentes), fehlen sie, dann mißbraucht der Mensch das Sakrament. Der Terminus « manducatio spiritualis », « modus manducandi spiritualis » oder gleichwertige erscheinen bei Autoren des 12. Jhs. für die würdige, d. h. die in Glaube und Liebe empfangene Kommunion, oder einfach für Glauben und Liebe selbst. Hat einer diese Gesinnungen, sagt Hugo, so « hat » er die « res » des Sakraments, er ist Christus « inkorporiert ». Der manducatio spiritualis steht gegenüber die manducatio sacramentalis, der Sakramentsempfang als solcher, der würdig und heilsam, oder unwürdig und zum Unheil sein kann. Petrus Lombardus halte die gleiche Linie. Schon vor Mitte des 13. Jhs. melde sich nun aber eine stärkere Anwendung des Kausaldenkens auf die Sakramente zuungunsten ihrer personalen Zeichenfunktion. *Bonaventura* bewahre immerhin relativ viel von der früheren Lehre, wenigstens im Sentenzenkommentar, sodaß S. dort insinuiert findet, manducatio spiritualis sei eher das Personale an sich als in Verbindung mit dem Sakramentsempfang. Im Breviloquium ist der Eindruck umgekehrt. Auf jeden Fall

schreibe Bonaventura dem würdigen Kommunionempfang noch die gleiche « komparativische Funktion » zu wie die Frühscholastik. *Albert der Große* unterscheidet im Sentenzenkommentar drei Formen manducatio spiritualis, von denen die erste Anschluß an Christus in Glauben und Liebe auch ohne Bezugnahme auf die sakramentale Kommunion wäre, doch er nennt sie so nur in einem weiteren Sinn. Er spricht ferner von « communicatio corporis Christi ... secundum propositum et desiderium », Keim der Lehre über Kommunion in voto. Albert ist bemüht, dem Sakrament eine auf anderm Weg unerlangbare eigene Wirkung vorzubehalten. In seinen späteren Schriften verschärfe sich die Neigung, den Begriff manducatio spiritualis auf den fruchtbaren Sakramentsempfang einzuengen. Die Sentenzenerklärung des *Thomas von Aquin* bringt eine neue Differenzierung : es gibt ein « manducare spiritualiter Christum », ein « manducare spiritualiter hoc sacramentum » und ein « manducare sacramentaliter spiritualiter ». Das erste bedarf keiner Bezugnahme auf das Sakrament, es ist jederzeit erfüllt im Leben dessen, der aus den gnadenhaften Tugenden des Glaubens und der Liebe mit Christus verbunden bleibt. Im zweiten gesellt sich zu solcher Einstellung Verehrung der Eucharistie und der Vorsatz der sakramentalen Kommunion. Das dritte ist der würdige, heilswirksame Empfang des Sakramentes, der « ex ipsa vi sacramenti » größere Gnade bringt als bloßer Vorsatz. In seiner Johannesauslegung spricht Thomas von einem für Erwachsene notwendigen Empfang der Eucharistie « re vel voto ». Die Summa theologica unterstreiche die Wirksächlichkeit und durch nichts « Personales » vollzuersetzende Wichtigkeit der sakramentalen Kommunion erst recht. Wenden auch Albert und Thomas weiterhin den Begriff des Zeichens auf die Sakramente an, so verteilen sie die Akzente doch anders als die Frühscholastik : « Das Zeichen als Bezeichnung einer im Empfänger gegebenen Wirklichkeit – Glauben und Liebe – tritt zurück hinter dem Zeichen als Bezeichnung für die sakramentale Gnadenwirkung » (S. 159).

Aus der abschließenden Zusammenfassung heben wir zweierlei hervor : a) S. erklärt, weder die Hochscholastik noch spätere Theologie hätten Verhältnis und Zusammenwirken des Personalen und des Sakramentalen befriedigend in Einklang gebracht. Der brauchbarste Ansatz zur Lösung wäre, meint er, die Theorie einer « komparativischen Funktion des Sakramentes » im Sinn der Frühscholastik und noch Bonaventuras. b) Die « geistliche » Kommunion dürfe man nicht danach bewerten, ob man Akte des Verlangens nach dem Sakrament möglichst häufe. In der Hochscholastik sei die Kommunion « in voto » nicht die später propagierte Frömmigkeitspraxis, sondern Grenzfall, Ausnahme, die (wie Begiertaufe im Verhältnis zur Wassertaufe) wegen der Lehre über die Notwendigkeit des Sakramentes sich ergab. Wichtiger erscheine da die bleibende personale Lebenseinstellung in Glauben und Liebe aus der Kraft des Heiligen Geistes.

Die vorgelegten Texte hat S. mit aller Gründlichkeit untersucht. Schade, daß er auf Zusammenhänge mit der an Augustinus genährten, im 12. Jh. üblichen Bezeichnung der Kirche als « caro Christi spiritualis », « corpus Christi spirituale » nicht eingeht. Sodann überrascht das Urteil, wonach die Bedeutung des Personalen bei der eucharistischen Kommunion

nur durch Rückkehr zur Frühscholastik gebührend bejaht werden könnte. Urgiert doch auch die spätere Theologie jene inneren Vorbedingungen im Empfänger, ohne die das Sakrament seine Gnadenkräfte nicht auswirkt. Mit Recht bedauert S., daß man in der Kommunion kaum noch ein vom Empfänger gesetztes Zeichen bestehender Christusverbundenheit sieht. Diesen personalen Sinn der Handlung hebt Thomas mit einer Deutlichkeit hervor, die wir etwa bei Hugo von St. Viktor in De sacramentis oder in den Sentenzen des Lombarden vergeblich suchen. – S. 205 wäre eine Anmerkung erwünscht, daß nicht der echte Augustinus die absolute Heilsnotwendigkeit der Kinderkommunion bestreitet, sondern Fulgentius von Ruspe (ep. 12) die Auskunft erteilt hat, die 3. q. 73, a. 3 ad 1 an zweiter Stelle figuriert, während der weitherzige Standpunkt des Sed contra auf falscher Lesart beruht (« cogitetis » statt des echten « cogitatis »). – Im reichhaltigen Literaturverzeichnis ist wiederholt « sacraments » in « sacrements » zu berichtigen ; S. XIV lies : Bertetto ; S. XV lies : Dumoutet ; Fanfani ; S. XVIII Z. 1 lies : ... chez Gerhoh von Reichersberg. C. Zimara SMB

Anciaux Paul : Le sacrement de la pénitence. – Editions Nauwelaerts/ Béatrice Nauwelaerts, Louvain / Paris 1957. 168 p.

Der Verfasser, durch sein großes Werk « Théologie du sacrement de pénitence au XIIe siècle » (1949) rühmlich bekannt und für dieses Thema auch aus anderen Gründen besonders ausgewiesen, legt hier in der Reihe « Questions de morale » einen Traktat über das Sakrament der Buße vor, der anscheinend für weitere Kreise theologisch Interessierter gedacht ist. Diese Zielsetzung läßt den Verfasser eine Sprache wählen, die zwar Aufmerksamkeit verlangt, aber doch auch von Nichtfachleuten verstanden werden kann. Die Darstellungsweise selbst verbindet in wohlabgewogenen Proportionen theologische, psychologische und theologiegeschichtliche Gesichtspunkte, ein Vorteil, der dem Buch Originalität und Spannung verleiht. Besonders hervorgehoben sei der psychologische Aspekt des Sakramentes, d. h. die persönliche Leistung und Mitwirkung des Empfängers. Die Herausarbeitung dieses Anliegens bedeutete nicht nur Bereicherung der wissenschaftlichen Erkenntnisse, sondern auch, und nicht zuletzt, Gewinn für das persönliche sittliche Leben. J. F. Groner OP

Adressen der Mitarbeiter : Dr. B. Drack OSB, Kloster Disentis. – Prof. J. Fellermeier, Domberg 26 a, Freising (Bayern). – Dr. T. Kreider OSB, Kloster Mariastein (SO). – Univ.-Prof. J. Kuničić OP, Maksimir - Kontaka 1, Zagreb III (Jugosl.). – Univ.-Prof. P. Künzle OP, Albertinum, Fribourg. – Univ.-Prof. J. G. Nicolas OP, Albertinum, Fribourg. – Lect. theol. L. Simeon OP, Albertinum, Fribourg. – Univ.-Prof. C. Williams OP, Albertinum, Fribourg. – Dr. C. Zimara SMB, Schöneck, Beckenried. (NW.).

THEOLOGISCHE UND PHILOSOPHISCHE DOKTORDISSERTATIONEN DER UNIVERSITÄT FREIBURG (SCHWEIZ) 1959-1960

Bei den unveröffentlichten, von den Fakultäten approbierten Dissertationen werden der Dissertationsleiter u. der Tag der mündlichen Prüfung angegeben.

Theologische Fakultät

a) *unveröffentlichte Dissertationen* :

BLATTER, Thomas (Appenzell IR) : Die Macht und Herrschaft Gottes. Eine bibeltheologische Studie. VI-148, 22* S. [*Prof. Barthélemy*] 24. VI. 1960.

BUI-KIM-DUONG, Jean-Baptiste (Nord Viet-Nam) : La personnalité humaine. Esquisse structurale. IV-380 p. [*Prof. Nicolas*] 22. II. 1960.

CHWALUCZYK, Mieczyslaw-Janusz (Polen) : Le caractère sacramentel et ses rapports avec la grâce sanctifiante. XXIV-223 p. [*Prof. Nicolas*] 18. VI. 1960.

GONZÁLEZ MEDINA, Salvador, MSpS (Mexico) : La necesidad de la pasión. Un aspecto de la Teología de la Redención en S. Tomás. V-330, 113 p. [*Prof. Nicolas*] 14. VI. 1960.

HEGGLIN, Benno, OSB (Zug) : Der benediktinische Klosterabt in rechtsgeschichtlicher Entwicklung und geltendem Kirchenrecht. XXIX-269 S. [*Prof. Lüthi*] 23. VI. 1960.

LAUTERER, Kassian, SOCist (Oesterreich) : Konrad von Ebrach SOCist († 1399). Lebenslauf und Schriften. XVII-195, 68 S. [*Prof. Meersseman*] 5. VII. 1960.

MAIER, Jean-Louis (Fribourg) : Les missions divines selon Saint Augustin. XII-219, 134 p. [*Prof. Perler*] 17. VI. 1960.

MIELE, Michele, OP (Italien) : La riforma domenicana a Napoli nel periodo posttridentino (1583-1725). 328-186 p. [*Prof. Vicaire*] 30. VI. 1960.

MONTAGUE, George, SM (USA) : Growth in Christ. A study in Saint Paul's theology of progress. XIV-359 p. [*Prof. Spicq*] 23. VI. 1960.

DE PAZ CASTAÑO, Herminio, OP (Spanien) : La prudencia política según Santo Tomás. 420 p. [*Prof. Williams*] 4. VII. 1960.

PUGNETTI, Gerardo (Maurizio), OFMCap (Italien) : I cattolici non praticanti. Morfologia della lontananza in psico-sociologia pastorale. XVII-212 p. [*Prof. v. Hornstein*] 21. VI. 1960.

b) *veröffentlichte Dissertationen* :

BUI-KIM-DUONG, Jean-Baptiste : L'épanouissement de la personnalité humaine par la conformité au Christ (Public. partielle). – Imprimerie St-Paul, Fribourg 1960. 100 p.

BUSCHMILLER, Robert J. : The Maternity of Mary in the Mariology of St. Albert the Great. – Messenger Press, Carthagena (Ohio) 1959. IV-106 p.

HÜRLIMANN, Gebhard : Das Rheinauer Rituale (Zürich Rh 114, Anfang 12. Jh.) (Spicilegium Friburgense, Texte zur Geschichte des kirchlichen Lebens, 5.) – Universitätsverlag, Freiburg Schw. 1959. XVI-179 S.

Philosophische Fakultät

a) *unveröffentlichte Dissertationen* :

BLAKELEY, Thomas J. (USA) : Soviet Scholasticism. x-240 p. [*Prof. Bocheński*] 10. V. 1960.

BUĪ-TUẦN, Jean-Baptiste (Vietnam) : Essai sur la genèse de la souffrance de l'amour. 222 p. [*Prof. Luyten*] 6. VII. 1960.

JURITSCH, Martin, SAC (Deutschland) : Sinn und Geist. Ein Beitrag zur Deutung der Sinne in der Einheit des Menschen. IX-422 S. [*Prof. Luyten*] 11. V. 1960.

LE THANH TRI, Joseph (Vietnam) : L'idée de la participation chez Gabriel Marcel. Superphénoménologie d'une intersubjectivité existentielle. 252 p. [*Prof. Luyten*] 25. II. 1960.

MÖSLANG, Alois (Deutschland) : Finalität. Ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns. XIV-343-17* S. [*Prof. Wyser*] 17. XII. 1959.

NAWROTH, Egon Edgar, OP (Deutschland) : Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus. 31-634-88-33 S. [*Prof. Utz*] 21. XII. 1959.

SHERIDAN, Patrick, CR (Canada) : A historical and cultural Study of the relationship between Philosophy and Erudition in the *Didascalicon* or *Eruditionis didascalicae* of Hugh of Saint Victor. IV-228 p. [*Prof. Luyten*] 6. VII. 1960.

VICENTE BURGOA, Laurentius, OP (Spanien) : Abstractionis theoria in philosophia thomistica. Studium historico-criticum. 202 p. [*Prof. Wyser*] 6. VII. 1960.

b) *veröffentlichte Dissertationen* :

BIGI, Vincenzo Cherubino, OFM : La dottrina della sostanza in San Bonaventura. Un' indagine sui testi (Ediz. parziale). – SD aus : Studi Francescani 56 (1959), 67 p.

WALLACE, William A., OP : The scientific Methodology of Theodoric of Freiberg. A case study of the relationship between science and philosophy. (Studia Friburgensia, New Series, 26.) – The University Press, Fribourg 1959. XVII-395 p.

BIBLIOGRAPHIE

(abgeschlossen : 31. Dezember 1960)

A. Eingesandte Bücher

10113 *Analytic Philosophy.* (Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, vol. XXXIV : 34th annual meeting, April 19 and 20, 1960.) – The Catholic University of America, Washington 1960. 252 p.

10114 *Dictionnaire de Spiritualité.* Ascétique et mystique, doctrine et histoire. Dir. : André RAYEZ et Charles BAUMGARTNER SJ. Fasc. XXVIII-XXIX : Episcopat – Etats de vie [T. IV, col. 897-1408]. – Beauchesne, Paris 1960.

10115 *Lexikon der Marienkunde,* 6. Lieferung [Brüder u. Schwestern Jesu – Cima]. – Pustet, Regensburg 1960, Sp. 961-1152. (kart. 9.50 DM)

10116 *Lexikon für Theologie und Kirche.* 2., völlig neu bearbeitete Aufl. hrsg. v. Josef HÖFER u. Karl RAHNER. 5. Band : Hannover bis Karterios. – Herder, Freiburg i. Br. 1960. 12* S., 1384 Sp. (geb. Lw. 77 DM, Hlbl. 86 DM)

10117 *Maria et Ecclesia.* Acta Congressus mariologici-mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati. Vol. XI : Maria et Apostolatus Ecclesiae. Vol. XV : Maria et ars religiosa praesertim respectu habito ad parallelismum Mariam inter et Ecclesiam. – Academia mariana internationalis, Romae 1960. VIII-268, VII-366 p.

10118 *Meister Eckhart der Prediger.* Festschrift zum Eckhart-Gedenkjahr, hrsg. im Auftrag d. Dominikaner-Provinz « Teutonia » von Udo M. NIX OP u. Raphael ÖCHSLIN OP. – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960. VIII-284 S. (geb. 24.50 DM)

10119 *Miscellanaea Adriano Gazzana,* vol. II : Studi dei discepoli in onore, del Maestro. (Archivum philosophicum Aloisianum, a cura della facoltà dell'Istituto Aloisianum SJ, serie II, 10.) – Marzorati, Milano 1960. 367 p. (2500 l)

10120 *Philosophy of Science.* The Philosophy of Science Institute Lectures. (St. John's University Studies, philosophical series, 1.) – St. John's University Press, Jamaica N. Y. 1960. 164 p.

10121 *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* IV/1960, hrsg. v. den Professoren des Philosophischen Institutes in Salzburg. – A. Pustet, Salzburg 1960. 280 S.

10122 ALBERTI MAGNI Ordinis Fratrum Praedicatorum Metaphysica, libros quinque priores edidit Bernhardus GEYER. (Opera omnia, t. XVI, Pars I, huius editionis numerius currens 5.) – Aschendorff, Monasterii Westf. 1960. XXX-304 p. (geb. 76.50 DM)

10123 Amédée de Lausanne : Huit homélies mariales. Introduction et notes par G. Bavaud, texte latin établi par J. Deshusses OSB, traduction par A. Dumas OSB. (Sources chrétiennes, 72.) – Editions du Cerf, Paris 1960. 240 p. (15 NF)

10124 Andreae, Fritz - Christian Pesch : Handbuch zur katholischen Schulbibel : Altes Testament. – Patmosverlag, Düsseldorf 1960. 483 S. (geb. 22.50 DM)

10125 Baraúna, Guilelmus, OFM : De natura corredemptionis marianae in theologia hodierna (1921-1958). Disquisitio expositivo-critica. (Bibliotheca mediationis B. V. Mariae, Textus et disquisitiones, 2.) – Pontif. Academia mariana internationalis, Romae 1960. xxxvi-251 p.

10126 Barth, Heinrich : Der Seiende. Widerlegung philosophisch-theologischer Seins- und Gottes-Theorien. – Europäischer Verlag, Wien 1959. 63 S.

10127 Bender, Ludovicus, OP : Forma iuridica celebrationis matrimonii. Commentarius in canones 1094-1099. – Desclée & Cie, Roma-Parigi-New York-Tournai 1960. xviii-326 p.

10128 Bonifazi, Duilio : Immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia contemporanea. (Corona Lateranensis, 1.) – Pontif. Università Lateranense, Roma 1959. 139 p. (1200 l)

10129 Bonitz, Hermann : Aristotelis Metaphysica. Commentarius. – Olms, Hildesheim 1960. viii-597 p. (geb. 62 DM) [Unveränderter Nachdruck der Ausgabe Aristotelis Metaphysica Vol. II, Bonn 1849.]

10130 Bulst, Werner, SJ : Offenbarung. Biblischer und theologischer Begriff. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 130 S. (geb. 9.80 DM)

10131 Cantinat, Jean, CM : Les épitres de Saint Paul expliquées. – Gabalda, Paris 1960. 234 p. (9.90 NF)

10132 Charles, Pierre, SJ : L'Eglise, sacrement du monde. (Museum Lessianum, sect. théol., 55.) – Desclée de Brouwer [Bruges] 1960. 260 p. (140 fr. b.)

10133 Clark, Francis, SJ : Eucharistic Sacrifice and the Reformation. – The Newman Press, Westminster, MD ; Darton, Longman & Todd, London 1960. x-582 p. (geb. 50 s)

10134 Cody, Aelred, OSB : Heavenly sanctuary and liturgy in the Epistle to the Hebrews. The achievement of salvation in the Epistle's perspectives. – Grail Publications, St. Meinrad Archabbey, St. Meinrad, Indiana USA 1960. xiii-227 p. (br. 5 $)

10135 Colosio, Innocenzo, OP : Studio e vita interiore. – Libreria editrice Fiorentina, Firenze 1960. 495 p. (1500 l) [SD v. RAM 5 (1960) fasc. III-VI = 10596-10607]

10136 Conrad-Martius, Hedwig : Die Geistseele des Menschen. – Kösel, München 1960. 86 S. (geb. 8.80 DM)

10137 Cullmann, Oscar : Petrus. Jünger-Apostel-Märtyrer. Das historische und das theologische Petrusproblem. 2., umgearb. u. ergänzte Aufl. – Zwingli Verlag, Zürich-Stuttgart 1960. 287 S. (24.50 Fr.)

10138 Cullmann, Oscar - Otto Karrer : Einheit in Christus. Evangelische und katholische Bekenntnisse. – Zwingliverlag, Zürich-Benziger, Einsiedeln 1960. 171 S. (geb. 9.80 Fr.)

10139 Davis, Charles : Liturgy and doctrine. The doctrinal basis of the liturgical movement. – Sheed and Ward, London and New York 1960. 100 p. (br. 4/6)

10140 DELHAYE, Philippe : Die Philosophie des Mittelalters. (Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie, III. Reihe : Wissen und Glauben 6. Band.) – Pattloch, Aschaffenburg 1960. 119 S. (kart. 3.80 DM), [Deutsche Übers. v. Heinrich BAUER. Originaltitel : « La philosophie chrétienne au Moyen Age ».)

10141 DIEPEN H. M., OSB : La théologie de l'Emmanuel. Les lignes maîtresses d'une Christologie. (Textes et études théologiques.) – Desclée de Brouwer, Bruges 1960. XVI-321 p. (195 f. b.)

10142 DUPONT, Jacques [OSB] : Mariage et divorces dans l'Evangile, Matthieu 19, 3-12 et parallèles. – Abbaye de St-André, Desclée de Brouwer, Bruges 1959. 239 p.

10143 DUPONT, Jacques [OSB] : Les sources du Livre des Actes. Etat de la question. – Desclée de Brouwer, [Bruges] 1960. 168 p.

10144 DURRWELL F. X., CSsR : The Resurrection. A biblical study, translated by Rosemary SHEED. Introduction by Charles DAVIS. – Sheed and Ward, London and New York 1960. XXVI-371 p. (geb. 30 s) [Originaltitel : « La résurrection de Jésus, mystère de salut », Paris.]

10145 ENGELMANN, Ursmar, OSB : Der heilige Pirmin und sein Missionsbüchlein. Eingeleitet und ins Deutsche übertragen. (Reichenau-Bücherei, 1.) – Thorbecke, Konstanz 1959. 99 S., 4 Bilder, 1 Karte. (kart. 9.50 DM)

10146 D'ERCOLE, Giuseppe : Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della sua Chiesa nei vangeli. (Communio, 1.) – Pont. Ateneo Lateranense, Institutum utriusque iuris, Roma 1957. XVII-138 p.

10147 D'ERCOLE, Giuseppe : L'essenza del Vangelo nel tempo. Il fine individuale nella costituzione dell' *esse christianum* del credente. Il fine della Chiesa e della sua disciplina. (Communio, 2.) – Pont. Università del Laterano - Institutum utriusque iuris, Roma 1960. 173 p.

10148 VAN DEN EYNDE, Damien, OFM : Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor. (Spicilegium Pontificii Athenaei Antoniani, 13.) – Pontif. Athenaeum Antonianum, Romae 1960. IX-250 p.

10149 FRIEDRICH, Manfred : Philosophie und Ökonomie beim jungen, Marx. (Frankfurter wirtschafts- und sozialwissenschaftliche Studien, 8.) – Duncker & Humblot, Berlin 1960. 202 S. (kart. 19.80 DM)

10150 FRUA, Pietro M., OSM : L'Immacolata Concezione e S. Agostino. Ricerca del pensiero di Agostino e studio sopra le interpretazioni date alla sua dottrina in alcune fasi principali della storia di questo dogma. – Richard, Saluzzo 1960. 213 p. (1000 l)

10151 GABRIEL, Astrik L. : Les Prémontrés dans les Universités médiévales dans l'Allemagne du Nord-Est. (Extrait de Analecta Praemonstratensia 36, 1960, p. 5-15.) – Abbatia Averbodiensis 1960. 13 p.

10152 GALLATI, Fidelis M., OP : Wenn die Päpste sprechen. Das ordentliche Lehramt des Apostolischen Stuhles und die Zustimmung zu dessen Entscheidungen. – Herder, Wien 1960. XVI-207 S. (geb. 16 Fr./DM)

10153 GORMAN, John C., SM : William of Newburgh's Explanatio sacri Epithalamii in Matrem Sponsi. A Commentary on the Canticle of Canticles (12th-C.) (Spicilegium Friburgense, 6.) – The University Press, Fribourg Sw. 1960. X-369 p. (br. 28 Fr.)

10154 GUELLUY, Robert : Vie de foi et tâches terrestres. (Cahiers de l'actualité religieuse, 12.) – Castermann, Tournai 1960. 203 p. (90 NF)

10155 HÄRING, Bernhard : Ehe in dieser Zeit. (Studia theologiae moralis et pastoralis edita a Professoribus Academiae Alfonsianae in Urbe, VI.) – Müller, Salzburg 1960. 581 S. (geb. 24.20 Fr.)

10156 ISAAC, Jean, OP : La révélation progressive des personnes divines. (Coll. « Lumière de la foi ».) – Éditions du Cerf, Paris 1960. 211 p. (8.40 NF)

10157 ISIDORE DE SEVILLE : Traité de la nature. Ed. par Jacques FONTAINE. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes Hispaniques, 28.) – Féret et Fils, Bordeaux 1960. XIII-466 p.

10158 JOHNSTON, Leonard : Witnesses to God. – Sheed and Ward, London-New-York 1960. XI-174 p. (geb. 13/6)

10159 KINN, James W. : The pre-eminence of the Eucharist among the sacraments according to Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas. (Pontif. Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissert. ad lauream, 31.) – Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois (USA) 1960. 154 p.

10160 KLAUSER, Theodor : Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung. Neue Einsichten und neue Probleme. (Arbeitsgemeinschaft f. Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 91, S. 27-38.) – Westdeutscher Verlag, Köln 1960. (kart. 3.25 DM)

10161 VON KORVIN-KRASINSKI, Cyrill, OSB : Mikrokosmos und Makrokosmos in religionsgeschichtlicher Sicht. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 285 S. (geb. 22 DM)

10162 KUHN, Helmut : Wesen und Wirken des Kunstwerks. – Kösel, München 1960. 151 S. (10.50 DM)

10163 LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm : Fragmente zur Logik. Ausgewählt, übersetzt und erläutert von Franz SCHMIDT. (Philosophische Studientexte). – Akademie-Verlag, Berlin 1960. XXVI-547 S. (geb. 14.50 DM)

10164 LEITHEISER, Ludwig - Christian PESCH : Handbuch zur katholischen Schulbibel : Neues Testament. – Patmosverlag, Düsseldorf 1960. 762 S. (geb. 27.50 DM)

10165 LIEBALL, Josef : Die Leoninischen Fresken in der Unterkirche von S. Clemente in Rom. Eine ikonographische Studie. – Als Manuskript gedruckt im Selbstverlag des Autors. Druck : Herold, Wien VIII, Strozzigasse 8 [1960]. 80 S.

10166 LOSSKY, Vladimir : Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. (Etudes de philosophie médiévale, 48.) – Vrin, Paris 1960. 451 p.

10167 MAIER, Jean-Louis : Les missions divines selon Saint Augustin. (Paradosis, XVI.) – Editions universitaires, Fribourg 1960. IX-224 p.

10168 VON NELL-BREUNING, Oswald, SJ : Wirtschaft und Gesellschaft heute, III : Zeitfragen 1955-1959. – Herder, Freiburg i. B. 1960. VIII-424 S. (geb. 27.50 DM)

10169 von Neumann, John : Die Rechenmaschine und das Gehirn. – Oldenbourg, München 1960. 80 S. (br. 7.40 DM) [Originaltitel : « The Computer and the Brain », New Haven 1958. Deutsche Übers. v. Charlotte u. Heinz Gumin.]

10170 Newman, John Henry : Essay on the development of Christian Doctrine. (The New Ark Library.) – Sheed and Ward, London-New York 1960. xi-320 p. (kart. 8/6)

10171 O'Brien, Joseph J. : Reparation for sin. A study of the doctrine of Francis Suárez SJ. (Pontif. Facultas theologica Seminarii Sanctae Mariae ad Lacum, Dissert. ad lauream, 32.) – Saint Mary of the Lake Seminary, Mundelein, Illinois (USA) 1960. 202 p.

10172 Otto, Stephan : « Natura » und « dispositio ». Untersuchung zum Naturbegriff und zur Denkform Tertullians. (Münchener theologische Studien, II. systemat. Abteilung, 19. Bd.) – Hueber, München 1960. xxiii-222 S. (br. 18 DM)

10173 Padoin, Giacinto : Il fine della creazione nel pensiero di S. Tommaso (Corona Lateranensis, 2.) – Pontif. Università Lateranense, Roma 1959. 131 p. (1200 l)

10174 Perrin, Joseph-Marie, OP : Le mystère de la charité. (Textes et études théologiques.) – Desclée de Brouwer, Bruges 1960. 532 p. (210 f. b.)

10175 Petrus de Bergomo : In opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula aurea eximii doctoris. Editio fototypica. – Editiones Paulinae, Alba-Roma 1960. xi-1250 p.

10176 Pfammatter, Josef : Die Kirche als Bau. Eine exegetisch-theologische Studie zur Ekklesiologie der Paulusbriefe. (Analecta Gregoriana, vol. 110, ser. fac. theol. sect. B., n. 33.) – Università Gregoriana, Roma 1960. xix-196 S. (2000 l)

10177 Procli Diadochi Tria Opuscula (De providentia, libertate, malo) latine Guilelmo de Moerbeka vertente et graece ex Isaacii Sebastocratoris aliorumque scriptis collecta, ed. H. Boese. (Quellen und Studien zur Geschichte der Philosophie, hrsg. v. Paul Wilpert, I.) – de Gruyter, Berolini MCMLX. xxxi-343 p. (geb. 78 DM)

10178 Rabut, Olivier A., OP : Gespräch mit Teilhard de Chardin. Naturwissenschaftliche, philosophische und theologische Diskussion seines Werkes. – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960. 237 S. (geb. 15.80 DM) [Originaltitel : « Dialogue avec Teilhard de Chardin, Paris 1958. Übers. v. Eva Feichtinger.]

10179 Rahner, Karl : Kirche und Sakramente. (Quaestiones disputatae, 10.) – Herder, Freiburg-Basel-Wien 1960. 104 S. (6.80 DM)

10180 Ramírez, Santiago, OP : La esencia de la esperanza cristiana. (Coloquios Salmantinos, 1.) – Ediciones Punta Europa, Madrid 1960. 352 p.

10181 Ratzinger, Joseph : Die christliche Brüderlichkeit. – Kösel, München 1960. 127 S. (geb. 8.80 DM)

10182 Régamey P.-R , OP, J. M. Abd-el-Jalil OFM, C. C. Drevet, etc. : Redécouverte du jeûne. Sagesse du corps. – Editions du Cerf, Paris 1959. 449 p.

10183 Reichert, Herbert W. - Karl Schlechta : International Nietzsche bibliography. (University of North Carolina studies in comparative literature, 29.) – University of North Carolina Press, Chapel Hill 1960. 133 p.

10184 van Riet, Georges: Problèmes d'épistémologie. (Bibliothèque philosophique de Louvain, 20.) – Publications universitaires, Louvain 1960. vi-425 p. (br. 150 f. b.)

10185 Schillebeeckx E. H., OP: Christus, Sakrament der Gottbegegnung. – Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1960. 225 S. (geb. 13.50 DM) [Originaltitel: « Christus – Sacrament van de Godsontmoeting », Bilthoven. Übers. v. Hugo Zulauf.]

10186 Schlette, Heinz Robert: Sowiethumanismus. Prämissen und Maximen kommunistischer Pädagogik. – Kösel, München 1960. 136 S. (5.80 DM)

10187 Schmaus, Michael: Katholische Dogmatik, 1. Band. 6., erweiterte Aufl. – Hueber, München 1960. xxviii-751 S. (geb. 32.80 DM)

10188 Schmid, Josef: Moderne Bibelübersetzungen. Eine Übersicht. – Herder, Wien 1960. 45 S. (kart. 12 öS) [SD von 10469]

10189 Schmitz, Philibert, OSB: Geschichte des Benediktinerordens, 4. Bd.: Die äußere Entwicklung des Ordens vom Konzil von Trient bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Verfassungsgeschichte vom 12. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts. Ins Deutsche übertragen u. hrsg. v. Raimund Tschudy OSB. Mit 8 Bildtafeln. – Benziger, Einsiedeln 1960. 327 S.

10190 Schoeps, Hans-Joachim: Was ist der Mensch? Philosophische Anthropologie als Geistesgeschichte der neuesten Zeit. – Musterschmidt-Verlag, Göttingen 1960. 352 S.

10191 Soccorsi, Philippus, SJ: De geometriis et spatiis non euclideis. Quaestiones scientificae cum philosophia coniunctae. – Pont. Universitas Gregoriana, Romae 1960. xi-296 p. (2500 l)

10192 Spinoza, Baruch: Principles of Cartesian Philosophy. New translated from the Latin by Harry E. Wedeck. – Philosophical Library, New York 1961. 192 p. (geb. 4.75 $)

10193 Suárez, Francisco: Disputaciones metafísicas, vol. I [Disp. I-VI] Edición y traducción de Sergio Rábade Romeo, Salvador Caballero Sánchez y Antonio Puigcerver Zanón. (Biblioteca hispánica de Filosofía, 24.) – Editorial Gredos, Madrid 1960. 814 p.

10194 Suter, Jean-François: Philosophie et histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le problème de l'historicisme. (Studia philosophica, Supplementum 8.) – Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel 1960. xi-204 p. (geb. 24 Fr.)

10195 Tarski, Alfred: Introduction à la logique. Trad. de l'Anglais par J. Tremblay SJ. (Collection de logique mathématique, série A, 16.) – Gauthier-Villars, Paris; Nauwelaerts, Louvain 1960. xv-224 p. (45 NF)

10196 Theodorakopoulos, Johannes: Philosophie und Religion. Eröffnungsrede zur griechischen Woche vom 21.-27. Juni 1960. (Münchener Universitätsreden, NF 27.) – Hueber, München 1960. 15 S. (1.50 DM)

10197 Touilleux P.: Introduction aux systèmes de Marx et Hegel. – Desclée, Tournai 1960. vi-184 p.

10198 Tromp, Sebastianus, SJ: Corpus Christi quod est Ecclesia, II: De Christo Capite Mystici Corporis. – III: De Spiritu Christi anima. – Pontif. Universitas Gregoriana, Romae 1960. xii-585, xii-465 p. (3000, 2500 l)

10199 ULLMANN, Walter : Die Machtstellung des Papsttums im Mittelalter. Idee und Geschichte. Aus dem Englischen übertragen v. Gerlinde MÖSER-MERSKY. – Styria, Graz 1960. XLIII-682 S. (geb. 39.80 Fr.) [Vom Verf. neubearbeitete Ausgabe v. « The Growth of Papal Government in the Middle Ages », London 1955.]

10200 VAJDA, Georges : Issac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'Al-Ghazâlî. (Etudes de philosophie médiévale, 49.) – Vrin, Paris 1960. 291 p.

10201 VERHEY, Sigismund, OFM : Der Mensch unter der Herrschaft Gottes. Versuch einer Theologie des Menschen nach dem hl. Franziskus von Assisi. – Patmos-Verlag, Düsseldorf 1960. 212 S. (geb. 16 DM).

10202 DE VITORIA, Francisco : Obras. Relecciones teológicas. Edición crítica del texto latino, versión española, introducción general e introducciones con el estudio de su doctrina teológico-jurídica, por Teofilo URDÁNOZ OP. (Biblioteca de Autores cristianos, 198.) – Editorial catolica, Madrid 1960. VIII-1386 p. (geb. 140 pes.)

10203 WÖLFL, Karl : Das Heilswirken Gottes durch den Sohn nach Tertullian. (Analecta Gregoriana, vol. 112, ser. fac. theol. sect. B, n. 35.) – Università Gregoriana, Roma 1960. XI-314 S. (2500 l)

10204 ZAKARIAS, Hanna : L'Islam et la critique historique. La fin du mythe musulman et accueil fait aux ouvrages de Hanna ZAKARIAS. – Hanna Zakarias, BP 46, Cahors (Lot, France) 1960. 101 p.

B. Zeitschriften und Sammelwerke

MAG = Miscellanea Adriano Gazzana II [10119]
ME = Maria et Ecclesia XI, XV [10117]
M. Eckh. d. Pred. = Meister Eckhart der Prediger [10118]
PACPA = Analytic Philosophy [10113]
PhSc = Philosophy of Science [10120]
SJP = Salzburger Jahrbuch f. Philosophie IV [10121]

I. PHILOSOPHIE

Allgemeines: s. a. 10625 (Philos. u. Theol. im Frühchristentum).

10205 *Laval théologique et philosophique :* Sommaire des Volumes I-XV (1945-1959). LTP 16 (1960) 151-158.

10206 CONRAD-MARTIUS H. : Sinn und Recht philosophischer Spekulation (am Beispiel des Lebens). PJ 68 (1960) 101-110.

10207 LECHNER R. F., CPPS : The practice of philosophy : A call to contemplation. *PACPA* 34 (1960) 1-10.

10208 MCMULLIN E. : The analytic approach to philosophy. *PACPA* 34 (1960) 50-79.

10209 CROSIGNANI G., CM : « *Filosofia e vita* ». Quaderni trimestriali di orientamento formativo. DT 63 (1960) 363-365.

10210 MÜLLER M. : Philosophie – Wissenschaft – Technik. Die Philosophie im Zeitalter der Wissenschaft. PJ 68 (1960) 309-323.

10211 BÖHM W. : A. Dempfs « Selbstkritik der Philosophie », ihre Zukunftsperspektiven und ihre Grenzen. PJ 68 (1960) 84-95.

10212 Fontan P.: Difficile vérité. AdP 23 (1960) 388-402.

10213 Verde F., OP: Un dibattito intorno a « filosofia e storia della filosofia ». Sapz 13 (1960) 406-426. [zu einer Artikelserie in: Giornale critico della filosofia italiana 38 (1959) 500-556; 39 (1960) 94-139.]

10214 Malevez L., SJ: Le croyant et le philosophe. NRT 82 (1960) 897-917.

10215 Mirgeler A.: Philosophie, Geschichte und Katholizität. PJ 68 (1960) 279-289.

10216 Grisez G. G.: Elements of Christian Philosophy by Etienne Gilson [New York 1960]. Thom 23 (1960) 448-476.

10217 Thonnard F.-J.: Augustinisme et Thomisme comme philosophies chrétiennes. REA 6 (1960) 255-258. [zu: E. Gilson, Introduction à la philosophie chrétienne, Paris 1960.

10218 Crosignani G., CM: Filosofia e formazione ecclesiastica. DT 63 (1960) 357-362. [zu gl. Tit. (Atti del primo Convegno dei professori di filosofia dei Seminari d'Italia, Roma 24-27 IV 1957), Città del Vaticano 1960.]

10219 Hess M. W.: Modern philosophy and the apostolate. Thom 23 (1960) 345-361. [zu: W. Farrell, Twentieth Century Apostle. Thom 10 (1947) 133-158.]

Logik – Wissenschaftslehre: s. a. 10268 (Logik u. Metaphysik), 10269, 10327 (Sprachanalyse u. Metaphysik).

10220 Moreno A. J.: Lógica hindú. Sapt 15 (1960) 217-220.

10221 Chavarri E., OP: El orden de los escritos lógicos de Aristóteles según San Alberto Magno. EFil 9 (1960) 97-134.

10222 Muñoz Delgado V., OM: Domingo de Soto y la ordenación de la Enseñanza de la Lógica. CT 87 (1960) 467-528.

10223 Schmidt F.: Die Entwicklung der Leibnizischen Logik. KS 52 (1960-61) 43-58.

10224 Sikora J. J.: The symbolization of traditional formal logic. NS 34 (1960) 297-314.

10225 Negro C., SJ: Note per una definizione del concetto di categoria in Aristotele, Cat. 1-5. *MAG* 2 (1960) 5-22.

10226 Agazzi E.: Metodologia radicale. RFN 52 (1960) 460-464.

10227 Roeder von Diersburg E.: Hegels Methode gemessen an der Methode des Aristoteles. AP 10 (1960) 3-23.

10228 Juhos B.: Die Methode der fiktiven Prädikate. AP 10 (1960) 114-161, 228-289. [Forts. v. 9776]

10229 Kockelmans A.: Eenheid en verscheidenheid in de wetenschap volgens het standpunt der phaenomenologie. TP 22 (1960) 331-361.

Naturphilosophie:

10230 Carlo W. E.: Toward a systematic philosophy of science. *PhSc* (1960) 5-50.

10231 McDonald W. J.: Philosophical unity and scientific specialization. *PhSc* (1960) 159-164.

10232 Smith V. E.: The constitution of matter. *PhSc* (1960) 69-86.

10233 Boussoulas N. : La structure du mélange dans la pensée antique. Soph 28 (1960) 380-396.

10234 Büchel W., SJ : Dialektischer Materialismus und moderne Physik. Texte und Vergleiche. SZ 167 (1960-61) 171-180.

10235 MacKinnon E., SJ : Atomic physics and reality. MS 38 (1960-61) 37-59.

10236 Wolter A. B., OFM : Chemical substance. *PhSc* (1960) 87-130.

10237 Viganò M., SJ : Numeri e grandezze. *MAG* 2 (1960) 291-328.

10238 Sweeney L., SJ : L'infini quantitatif chez Aristote. RPL 58 (1960) 505-528. [zu : R. Mondolfo, L'infinito nel pensiero dell' antichità classica, Firenze 1956.]

10239 Schubert-Soldern R. : Ganzheit und Individualität. PJ 68 (1960) 343-360.

10240 Sanz Criado L. M., SJ : La estructura del « cuerpo celeste » según Santo Tomás de Aquino. Pens 16 (1960) 403-440.

10241 Beltrami M., SJ : L'universalità dell'azione del corpo celeste nella fisica tomista. *MAG* 2 (1960) 137-208.

10242 Kane W. H., OP : Reasons for the facts of organic life. *PhSc* (1960) 51-67.

10243 Bolzán J. E. : Ideas actuales sobre el origen de la vida. RTeol 9 (1960) N. 30-31, 13-22.

10244 Marcozzi V., SJ : Alla ricerca delle prime tracce sicure dell'uomo. Greg 41 (1960) 680-691.

Psychologie :

10245 Pohier J. M. : Bulletin de psychologie : II. Les sciences psychologiques de l'homme. RSPT 44 (1960) 646-703. [Forts. v. 9797]

10246 Dulckeit - v. Arnim C. : Die ontologischen Grundlagen der Hegelschen Menschenlehre. PJ 68 (1960) 140-158.

10247 Meyer H. : Ein Wort zur modernen Psychologie und Anthropologie. PJ 68 (1960) 269-278.

10248 Pedrazzini G. G., SJ : Scienza e coscienza dell'anima. *MAG* 2 (1960) 114-136.

10249 McInerny R. : Le terme « âme » est-il équivoque ou univoque ? Note sur l'interprétation thomiste de De Anima, 414 b 20-32. RPL 58 (1960) 481-504.

10250 Allers R. : The unconscious. *PhSc* (1960) 131-158.

10251 Marmura M. E. : Avicenna and the problem of the infinite number of souls. MedSt 22 (1960) 232-239.

10252 Vischer A. L. : Zur Psychologie des Alters. SR 60 (1960-61) 365-376.

10253 Pieper J. : Tod und Unsterblichkeit. PJ 68 (1960) 324-336.

10254 Moreau L. J. : Destino final del espíritu. Sapt 15 (1960) 201-217.

10255 Hilaire G. St., SJ : Does St. Thomas really prove the soul's immortality ? NS 34 (1960) 340-356.

10256 Giacon C., SJ : Un tentativo di fenomenologia del conoscere. *MAG* 2 (1960) 219-260.

10257 Roldán A., SJ : Modos de conocer. Pens 16 (1960) 441-468.

10258 Derisi O. N. : La actividad especulativa y práctica del espíritu. Sapt 15 (1960) 163-168.

10259 Kuhn H.: Nosce te ipsum. Selbsterkenntnis als philosophisches Problem. PJ 68 (1960) 236-243.

10260 von Hildebrand D.: Die geistigen Formen der Affektivität. PJ 68 (1960) 180-190.

10261 Bruneau A.-J., OP: Réalité spirituelle de l'amour. RT 60 (1960) 381-416.

10262 Zavalloni R., OFM: Come si pone il problema della libertà. Ant 35 (1960) 449-502.

10263 Fabro C.: Libertad y alienación del hombre. Sapt 15 (1960) 247-255.

Metaphysik – Ontologie: s. a. 10669 (Metaph.: Eckhart).

10264 Taylor J. C., OP: La vera natura della metafisica classica. Sapz 13 (1960) 489-502.

10265 Coreth E., SJ: Ansatz und Vermittlung der Metaphysik. ZKT 82 (1960) 440-451.

10266 García Martínez F.: Conceptos y principios fundamentales de la Metafísica. MC 34-35 (1960) 87-118.

10267 Schmidt R. W., SJ: L'emploi de la séparation en métaphysique. RPL 58 (1960) 373-393.

10268 Krings H.: Logik und Metaphysik. PJ 68 (1960) 226-235.

10269 Miller R. G., CSB: Linguistic analysis and metaphysics. *PACPA* 34 (1960) 80-109.

10270 Pellegrino U.: La storia nella metafisica dell'essere. RFN 52 (1960) 431-447.

10271 Patzig G.: Theologie und Ontologie in der « Metaphysik » des Aristoteles. KS 52 (1960-61) 185-205.

10272 Wieland W.: Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik. KS 52 (1960-61) 206-219.

10273 Heath T. R., OP: St. Thomas and the aristotelian metaphysics: some observations. NS 34 (1960) 438-460.

10274 Cardoletti P., SJ: Analisi logica del linguaggio e costruzione metafisica nel « De ente et essentia » di san Tommaso d'Aquino. *MAG* 2 (1960) 51-111.

10275 Koster M. D., OP: Zur Metaphysik Cajetans. Ergebnisse jüngster Forschung. Sch 35 (1960) 537-551. [zu E. Gilson u. H. Schillebeeckx]

10276 del Cura A., OP: Las disputaciones metafísicas de Suárez. EFil 9 (1960) 351-358. [zu: 10193]

10277 Martin G.: Probleme der Prinzipienlehre in der Philosophie Kants. KS 52 (1960-61) 173-184.

10278 Vanni-Rovighi S.: L'ontologia spinoziana nei « Cogitata metaphysica ». RFN 52 (1960) 399-412.

10279 Bogliolo L.: Un nuovo metodo di fondare l'ontologia. Sal 22 (1960) 445-452. [zu: I. Mancini, Ontologia fondamentale, Brescia 1958.]

10280 de Vries J., SJ: Zur Verteidigung der neueren scholastischen Ontologie. Sch 35 (1960) 552-561. [zu: K. H. Haag, Kritik der neueren Ontologie, Stuttgart 1960.]

10281 Schoonbrood C., OFM: Das Seinsproblem. WW 23 (1960) 186-196.

10282 BRISBOIS E. D., SJ : L'être et ses premières conditions métaphysiques. RPL 58 (1960) 341-372.

10283 ALLEN E. B., CSB : Hervaeus Natalis : An early « Thomist » on the notion of being. MedSt 22 (1960) 1-14.

10284 HOEGEN M., OSB : Das Sein und der Mensch bei Martin Heidegger. *SJP* 4 (1960) 29-112.

10285 HIRSCHBERGER J. : Paronymie und Analogie bei Aristoteles. PJ 68 (1960) 191-203.

10286 LAKEBRINK B. : Der Kantische Begriff einer transzendentalen Analogie. PJ 68 (1960) 244-257.

10287 OWENS J., CSsR : Diversity and community of being in St. Thomas Aquinas. MedSt 22 (1960) 257-302.

10288 O'SHAUGHNESSY T., SJ : St. Thomas and Avicenna on the nature of the one. Greg 41 (1960) 665-679.

10289 LAZZARINI R. : Intorno ad una « Metafisica della coerenza interiore ». RFN 52 (1960) 573-584. [zu : A. M. MOSCHETTI, L'unità come categoria, 2 vol., Milano 1952-59.]

10290 KREMPEL A. : Unterschiede und Unterscheidungen. MTZ 11 (1960) 267-275.

10291 SIEWERTH G. : Die transzendentale Selbigkeit des ens und des bonum. PJ 68 (1960) 370-381.

10292 MONGELLI G., OSB : In bene nel pensiero filosofico di S. Tommaso. MF 60 (1960) 241-346.

10293 THUM B., OSB : Wertphilosophie und Metaphysik. *SJP* 4 (1960) 7-28.

10294 BRETON S. : Réflexions sur le fondement des valeurs. TP 22 (1960) 588-607.

10295 MARCHESI A. : Il principio di non-contraddizione in Aristotele e in Kant e la funzione del « tempo ». RFN 52 (1960) 413-430.

10296 FELLERMEIER J. : Das Problem der realen Verschiedenheit von Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Dingen. MTZ 11(1960) 207-213.

10297 WELLS N. J. : Capreolus on Essence and Existence. MS 38 (1960-61) 1-24.

10298 VERHOEVEN C. W. M. : Het woord *substantia*. TP 22 (1960) 495-543.

10299 GRUNER R. : Über einige Probleme der historischen Kausalrelation. AP 10 (1960) 107-113.

10300 GIARDINI F., OP : Le specie dell'ordine cosmico a confronto. Ang 37 (1960) 307-335.

10301 ROYCE J. E., SJ : St. Thomas and the definition of active potency. NS 34 (1960) 431-437.

10302 SPECHT R. : Zur Bezeichnung unzureichender Zweitursachen bei Francisco Suarez. PJ 68 (1960) 382-393.

10303 BORTOLASO G., SJ : Filosofia aristotelica e finalismo. CC 111 IV (1960) 461-470.

Erkenntniskritik: s. a. 10229 (Phaenomenologie), 10332 (Gott und wissensch. Wahrheit), 10707 (Sprache u. Metaph. : Whitehead).

10304 SELLARS W. : Being and being known. *PACPA* 34 (1960) 28-49.

10305 ROUSSELOT P. : Théorie des concepts par l'unité fonctionnelle suivant les principes de Saint Thomas. AdP 23 (1960) 573-607.

10306 Tymieniecka A.-T.: Eidos, Idea, and Participation. The phenomenological approach. KS 52 (1960-61) 59-87.

10307 Heyde J. E.: Bedeutung und Gegenstand. KS 52 (1960-61) 131-158.

10308 Nielsen H. A.: « Objects as Appearance » and the mathematical Antinomies. NS 34 (1960) 315-326.

10309 Lotz J. B., SJ: Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik. PJ 68 (1960) 258-268.

10310 Robert J.-D., OP: Le problème du fondement de la vérité chez Husserl, dans les « Logische Untersuchungen » et la « Formale und transzendentale Logik ». AdP 23 (1960) 608-632.

10311 Furger F.: Die Struktureinheit der Wahrheit bei Karl Jaspers. *SJP* 4 (1960) 113-198.

10312 Lennon J. L., OP: The notion of Experience. Thom 23 (1960) 315-344.

10313 Guérard des Lauriers M.-L., OP: Liberté et vérité. RT 60 (1960) 547-568.

10314 Schöndorfer U.: Der philosophische Realismus unserer Zeit. PJ 68 (1960) 337-342.

10315 Gueroult M.: Le *cogito* et l'ordre des axiomes métaphysique dans les *Principia philosophiae Cartesianae* de Spinoza. AdP 23 (1960) 171-185.

10316 Varga v. Kibéd A.: Der Widerstand gegen den Verstand bei Kant. Über die Grenzen der Vergegenständlichung in der Philosophie des Kritizismus. PJ 68 (1960) 394-405.

10317 Cramer W.: Vom transzendentalen zum absoluten Idealismus. KS 52 (1960-61) 3-32.

10318 Montoneri L.: Intorno ad una formula invecchiata dell'idealismo storiografico. Soph 28 (1960) 404-420. [zu: R. Mondolfo, La comprensión del sujeto humano en la cultura antigua, Buenos Aires 1955.]

10319 Gierymski T.: Platonism in Positivism. MS 38 (1960-61) 25-35.

10320 Lübbe H.: « Sprachspiele » und « Geschichten », Neopositivismus und Phänomenologie im Spätstadium. Zu Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen [Oxford 1958] und Wilhelm Schapp, Philosophie der Geschichten [Leer 1959]. KS 52 (1960-61) 220-243.

10321 Kockelmans A.: Het standpunt van de Phaenomenologie met betrekking tot de vraag over de verhouding tussen zijn en verschijnen. TP 22 (1960) 544-587.

10322 Joussain A.: Le possible et le réel chez Bergson. AdP 23 (1960) 512-521.

10323 de Marneffe J.: La preuve de l'absolu chez Bradley. AdP 22 (1959) 76-99, 227-249, 566-604; 23 (1960) 207-229.

10324 Vidal G., OFM: Connaissance a priori et connaissance a posteriori selon Nicolai Hartmann. RPL 58 (1960) 394-429.

10325 Fay C. R.: Fr. Lonergan and the Participation School. NS 34 (1960) 461-487. [zu: B. J. F. Lonergan SJ, Insight, New York 1956.]

10326 Gambino R.: Il monocentrismo della concezione onnicentrica. Sapz 13 (1960) 401-405. [zu: U. Spirito, Relazione al XVIII Congr. nazion. della Soc. fiosofica italiana, in: Verità e libertà, Palermo 1960, 110 f.]

Theodizee – Religionsphilosophie : s. a. 10271 (Ontologie u. Theologie : Aristoteles), 10698 (Atheismus : Darwin).

10327 Clarke W. N., SJ : Linguistic analysis and natural theology. *PACPA* 34 (1960) 110-126.

10328 Gea Escolano J. : El ser divino y su participación en el orden natural en Pedro de Ledesma. Salm 7 (1960) 361-417.

10329 Stüttler J. : Zum Problem der Gotteserkenntnis im Spätwerke Schellings. Ein Beitrag zur Interpretation der Schellingschen Altersphilosophie. ZKT 82 (1960) 275-289.

10330 Deku H. : Quod deus sit. PJ 68 (1960) 111-139.

10331 Robert J.-D., OP : Philosophie des sciences, intelligibilité de l'univers matériel et preuve de Dieu. AdP 23 (1960) 327-387.

10332 Robert J.-D., OP : Dieu, fondement ultime du vrai scientifique. NRT 82 (1960) 840-851.

10333 Nédoncelle M. : Un chemin philosophique vers Dieu. TP 22 (1960) 425-440.

10334 O'Brien T. C., OP : Reflexion on the question of God's existence in contemporary thomistic metaphysics. Thom 23 (1960) 362-447. [Forts. v. 9823]

10335 Bendiek J., OFM : Über ein Argument der natürlichen Theologie. FS 42 (1960) 130-152. [Forts. v. 9358 : Kontingenzbeweis]

10336 Casula M , SJ : Dimostrazione razionale dell' esistenza di Dio e confutazione kantiana dell' argomento cosmologico. CC 111 IV(1960) 148-158.

10337 Casula M., SJ : Dimostrazione razionale dell' esistenza di Dio ed illegittimità della confutazione kantiana dell' argomento cosmologico. CC 111 IV (1960) 365-378.

10338 Busa R., SJ : Saggio di derivazione della teologia naturale dalla problematica del « Consenso universale sulla divinità ». *MAG* 2 (1960) 329-348.

10339 Mondin B., SX : Il principio « omne agens agit simile sibi » e l'analogia dei nomi divini nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino. DT 63 (1960) 336-348.

10340 Catania F. J. : Divine infinity in Albert the Great's commentary on the « Sentences » of Peter Lombard. MedSt 22 (1960) 27-42.

10341 de Viana F. F., OP : Noción y causa de la creación, filosóficamente. Ang 37 (1960) 411-430.

10342 Redlon R. A., OFM : St. Thomas and the freedom of the creative act. FStudies 20 (1960) 1-18.

10343 Guardini R. : La fenomenologia dell'esperienza religiosa. Sapz 13 (1960) 557-563.

10344 Guitton J. : La psicologia dell'esperienza religiosa. Sapz 13 (1960) 564-567.

10345 Lotz G. B., SJ : La filosofia dell'esperienza religiosa. Sapz 13 (1960) 568-573.

10346 Pohier J. M. : « Psychologie et religion » de Carl G. Jung. RSPT 44 (1960) 639-645. [zu : C. G. Jung (gl. Titel), Paris 1958.]

Ethik :

10347 OSSOWSKA M. : Existe-t-il un système de morale qui mérite le nom de système ? Theor 26 (1960) 210-223.

10348 CARRANZA LAMAS L. E. : Hacia donde va la etica ? Sapt 15 (1960) 309-313.

10349 HEIDEMANN I. : Das Problem der Allgemeingültigkeit in der Ethik. KS 52 (1960-61) 33-42.

10350 CASTAÑEDA H. N. : Outline of a theory on the general logical structure of the language of action. Theor 26 (1960) 151-182.

10351 PLAT J., CM : Ethiek van Kant in de kritische werken. TP 22 (1960) 205-268, 362-424.

10352 SOAJE RAMOS G. : Valor y situación en Louis Lavelle. Sapt 15 (1960) 169-180. [zu : L. LAVELLE, Traité des valeurs, Paris 1951-1955.]

10353 PEROTTO A., OP : Le moderne ideologie morali e l'etica di S. Tommaso. DT 63 (1960) 294-335.

10354 QUERALT A., SJ : El fin último natural en Luis de Molina, SJ. EE 34 (1960) 177-216.

10355 MORRIS H. : Imperatives and orders. Theor 26 (1960) 183-209.

10356 COLLINS J., OP : God's eternal law. Thom 23 (1960) 497-532.

10357 MESSINEO A., SJ : Diritto di libertà e potere punitivo. CC 111 IV (1960) 354-364.

10358 PETERS K. : Zur ethischen Begründung der Todesstrafe. TR 56 (1960) 243-248. [zu : G. ERMECKE (gl. Titel), Paderborn 1959.]

10359 BOULAY J. : Quelques notes à propos des vertus morales. LTP 16 (1960) 20-52, 265-277.

Rechts- und Gesellschaftsphilosophie :

10360 ROBLEDA O., SJ : Se debe llamar derecho al « ius naturae » ? MC 34-35 (1960) 575-582.

10361 PIZZORNI R., OP : Diritto naturale e diritto positivo. Sapz 13 (1960) 528-550.

10362 DOLAN J. V., SJ : Natural Law and modern Jurisprudence. LTP 15 (1959) 32-63.

10363 DOLAN J. V., SJ : Natural Law and the Judicial Function. LTP 16 (1960) 94-141.

10364 DOLAN J. V., SJ : Natural Law and Legislation. LTP 16 (1960) 237-264.

10365 ROSA L., SJ : Grozio fra il giusnaturalismo scolastico e il giusnaturalismo moderno. Appunti in margine a una discussione. *MAC* 2 (1960) 209-217.

10366 AUER A., OSB : Naturrechtsdenken im heutigen Protestantismus. *SJP* 4 (1960) 199-236.

10367 DAYEZ M. : Narcoanalyse et morale. ETL 36 (1960) 432-465.

10368 VIGLINO U., IMC : Dimensione metafisica del lavoro. DT 63 (1960) 273-293.

10369 MIRA G. : Il lavoro nella vita dell'uomo. Sapz 13 (1960) 342-359.

10370 SCHNAAS H. : Zum Problem der Erwerbstätigkeit der Frau. NO 14 (1960) 335-349.

10371 Wingen M. : Über Art und Möglichkeit einer Familienpolitik in der Sicht der katholischen Soziallehre. NO 14 (1960) 350-358. [Forts. v. 9844]

10372 von Nell-Breuning O., SJ : Das Familienprinzip. SZ 167 (1960-61) 71 f. [zu : W. Dreier, Das Familienprinzip, ein Strukturelement der modernen Wirtschaftsgesellschaft. Münster 1960.]

10373 Dreier W. : Das Familienprinzip. Ein Strukturelement moderner Wirtschaftsgesellschaft. SZ 167 (1960-61) 110-124.

10374 Barath D. : The just price and the costs of production according to St. Thomas Aquinas. NS 34 (1960) 413-430.

10375 Klüber F. : Neoliberale und soziale Marktwirtschaft. NO 14 (1960) 321-334.

10376 Briefs G. : Der Einfluß der Philosophie auf die Entstehung des klassischen Liberalismus. PJ 68 (1960) 96-100.

10377 McCoy C. N. R. : The dilemma of liberalism. LTP 16 (1960) 9-19.

10378 Poli O. C., OP : « Socializzazione e persona umana » alla Settimana sociale dei cattolici in Francia. Sapz 13 (1960) 589-597.

10379 Dreier W. : Wirtschaftskonzentration in gesellschaftspolitischer Sicht. NO 14 (1960) 439-451.

10380 Jostock P. : Vinzenzgeist und Sozialpolitik. NO 14 (1960) 375-378.

10381 Allers R. : Reflections on co-operation and communication. *PACPA* 34 (1960) 13-27.

10382 Kopper J. : Sartres Verständnis der Lehre Hegels von der Gemeinschaft. KS 52 (1960-61) 159-172.

10383 D'Amore B., OP : Autorità e libertà. Sapz 13 (1960) 321-341.

10384 d'Amore B., OP : « Autorità e libertà » al IV Incontro Internazionale di cultura europea [28. VIII.-3. IX. 1960]. Sapz 13 (1960)429-450.

10385 Binkowski J. : Die Realisierung der Freiheit. SZ 167 (1960-61)51-65.

10386 Reck A. J. : The metaphysics of equality. NS 34 (1960) 327-339.

10387 Hofmann L. : « Das natürliche Entscheidungsrecht des Mannes in Ehe und Familie ». TTZ 69 (1960) 302-308. [zu : A. Ziegler (gl. Titel), Heidelberg-Löwen 1958.]

10388 Brucculeri A., SJ : « Il destino della donna ». CC 111 IV (1960) 608-612. [zu : E. Firkel (gl. Titel), Torino 1959.]

10389 Montero E. E. : El matrimonio y sus problemas. RTeol 9 (1960) N. 30-31, 7-12.

10390 Nolasco R. L. : Esterilización hormonal. RTeol 9 (1960) N. 30-31. 23-41.

10391 Aduriz J. : La limitación de nacimientos. RTeol 9 (1960) N. 30-31, 42-50.

10392 Acland J. D. - D. O'Callaghan : Fertility control by hormonal medication. Correspondence. ITQ 27 (1960) 332-339. [zu 9384]

10393 Bergenthal F. : Um das Daseins-Recht der Ungeborenen. « Metaphysische Embryologie » oder embryonale Metaphysik ? TG 50 (1960) 448-455. [zu : J. Ebbinghaus : 4610.]

10394 Golfin C., OP : Autorité et pouvoir. LV 49 (1960) 10-28.

10395 Ménager L.-R. : Considérations sur l'aspect historique du problème des « Puissances » affrontées à l'« Autorité ». LV 49 (1960) 29-40.

10396 Larcher C., OP : L'origine divine du pouvoir d'après le Livre de la Sagesse. LV 49 (1960) 84-98.

10397 SCHLIER H. : L'Etat selon le Nouveau Testament. LV 49 (1960) 99-122.

10398 DE LAGARDE G. : La philosophie de l'autorité impériale au milieu du XIVe siècle. LV 49 (1960) 41-59.

10399 CATURELLI A. : Filosofía del patriotismo. Sapt 15 (1960) 256-269.

10400 BERNHART J. : Philosophischer Aspekt der demokratischen Krisis. Aus der Antwort auf eine Enquête der Unesco zum Problem der Demokratie. PJ 68 (1960) 66-83.

10401 OTTAVIANO C. : « Individui di tutto il mondo, unitevi ! », ossia Critica del principio di maggioranza. Soph 28 (1960) 323-333.

10402 SCHMÖLZ F. M., OP : Dekadenz der politischen Terminologie. NO 14 (1960) 373-375.

10403 VON HIPPEL E. : Recht und Staat im Weltbild der Neuzeit. NO 14 (1960) 401-411.

10404 CHROUST A. H. : Who is the platonic Philosopher-King ? NS 34 (1960) 499-505.

10405 KUNIČIĆ G., OP : La moralità della guerra secondo San Tommaso. Sapz 13 (1960) 503-527.

10406 BOSIO G., SJ : Gli spaventosi effetti delle armi nucleari. CC 111 IV (1960) 599-607. [zu : Effetti delle armi nucleari. Compilazione di S. GLASSTONE, Livorno 1960.]

10407 GEIGER W. : Der Einheit der Welt entgegen. Über die staatlichen und zwischenstaatlichen Einrichtungen. SZ 167 (1960-61) 124-138.

Geschichtsphilosophie – Kulturphilosophie – Ästhetik – Pädagogik :

10408 MORDSTEIN F. : Geschichtsphilosophische Aspekte des Ideologieproblems. PJ 68 (1960) 290-308.

10409 JOLIF J.-Y., OP : Saint Thomas, le Père Fessard et l'histoire. LV 49 (1960) 123-144. [zu : G. FESSARD, De l'Actualité historique, Paris 1960.]

10410 DE CRESCENZO G. : I valori nella husserliana filosofia della storia. Sapz 13 (1960) 427-429.

10411 DERISI O. N. : Naturaleza, causas y ámbito de la cultura. Sapt 15 (1960) 181-200.

10412 PUCELLE J. : Le débat sur « civilisation » et « culture » dans le cadre d'une anthropologie philosophique. AdP 23 (1960) 230-251.

10413 BENAVENT ESCUÍN E. : Valoración de la cultura y sus obstáculos de la fe según el Nacianceno. MC 34-35 (1960) 51-86.

10414 MEYER E. : Kant und die Kulturkrise der Gegenwart. KS 52 (1960-61) 88-101.

10415 ROHRMOSER G. : Schiller et Hegel. La réconciliation esthétique. AdP 23 (1960) 186-206.

10416 SEDLMAYR H. : Franz von Baaders Gedanken zur Kunst. PJ 68 (1960) 361-369.

10417 FORNI G., SJ : L'estetica di Henri Bremond. *MAG* 2 (1960) 261-290.

10418 KAMPMANN T. : Gegenwartsfragen pädagogischer Anthropologie. MTZ 11 (1960) 202-207. [Literaturbericht.]

10419 GUZIE T. W., SJ : St. Thomas and learning theory : a bibliographical survey. NS 34 (1960) 275-296.

II. THEOLOGIE

Allgemeines: s. a. 10205 (Index : LTP), 10625 (Theologie u. Philosophie im Frühchristentum).

10420 QUERA M., SJ : Literatura eclesiástica española. Año 1958. EE 34 (1960) 245-296.

10421 GARCIA RODRIGUEZ R., OP : La teología clásica y las últimas tendencias en el concepto de la teología. CT 87 (1960) 607-634.

10422 RODRÍGUEZ V., OP : Fe y teología según Melchor Cano. CT 87 (1960) 529-567.

10423 HAUBST R. : Wort Gottes und Theologie. TTZ 69 (1960) 257-274.

10424 DRINKWELDER E. : Einheit der Theologie im Seelsorger. TPQ 108 (1960) 253-266.

10425 NICOLAS M.-J., OP : Théologie de la mission. LV 50 (1960) 83-94.

10426 MÜLLER A. : Theologie für Laien. SR 60 (1960-61) 315-317.

Fundamentaltheologie – Ekklesiologie : s. a. 10502 (Corpus Christi mysticum), 10526 (Eucharistie u. kirchl. Einheit), 10517 (Kirche u. Maria : Gottfr. v. St. Victor).

10427 MASSAUT J.-P. : Thomisme et Augustinisme dans l'apologétique du XVIIe siècle. RSPT 44 (1960) 617-638.

10428 COLOMBO G. : La dottrina della elevazione all'ordine soprannaturale al Concilio Vaticano I. SC 88 (1960) 337-365.

10429 DUMÉRY H. : Foi et connaissance. RT 60 (1960) 419-421. [zu : J. H. NICOLAS, RT 59 (1959) 719-737.] – J. H. NICOLAS OP : Post-Scriptum. A. a. O. 421-424.

10430 WENZL A. : Motive des Glaubens und verstehende Toleranz. « Philosophischer » und christlicher Glaube. PJ 68 (1960) 447-460.

10431 GRIVEC F. : Signa certissima et omnium intelligentiae accomodata. Ant 35 (1960) 503-507. [Conc. Vatican. Constit. de fide cathol. c.3]

10432 McNAMARA K. : The nature and recognition of miracles. ITQ 27 (1960) 294-322.

10433 MUSSNER F. : Der « historische » Jesus. TTZ 69 (1960) 321-337.

10434 STAMM J. J. : Die Immanuel-Weissagung und die Eschatologie des Jesaja. TZ 16 (1960) 439-455.

10435 GNILKA J. : « Bräutigam » – spätjüdisches Messiasprädikat ? TTZ 69 (1960) 298-301.

10436 SALAVERRI DE LA TORRE J., SJ : La noción de Iglesia del Padre Luis de Molina. RET 20 (1960) 199-230.

10437 SCHÜTTE H. : Wiederentdeckung der Kirche in evangelischer Theologie. TG 50 (1960) 339-358.

10438 PREROVSKY O. : Le idee oligarchiche nei difensori di Clemente VII. Sal 22 (1960) 383-409.

10439 RIUDOR I., SJ : El concepto de unidad de la Iglesia en algunos Teólogos protestantes contemporáneos. MC 34-35 (1960) 151-172.

10440 COLOMBO C. : Episcopato e primato pontificio nella vita della Chiesa. SC 88 (1960) 401-434.

10441 GARCÍA MARTINEZ F. : Infalibilidad del magisterio, regla de fe y fe eclesiástica. Salm 7 (1960) 537-577.

10442 CAUDRON M. : Magistère ordinaire et infaillibilité pontificale d'après la constitution « Dei Filius ». ETL 36 (1960) 393-431.

10443 SÁIZ GÓMEZ J. M. : Magisterio pontificio y apariciones y revelaciones privadas. MC 34-35 (1960) 273-295.

10444 KÜNG H. : Konzil und Episkopat. Zur Theologie des ökumenischen Konzils. Anima 15 (1960) 294-300.

10445 STIRNIMANN H. : Ökumenische Ausrichtung des Konzils. Anima 15 (1960) 381-385.

10446 SCHÖLLGEN W. : Die Bedeutung des Konzils unter religionssoziologischem Gesichtspunkt. Anima 15 (1960) 353-360.

10447 BRANDENBURG A. : Ein Bischof schreibt zum angekündigten Konzil. TG 50 (1960) 446-448. [zu : L. JÄGER, Das ökumenische Konzil, die Kirche u. die Christenheit, Paderborn 1960.]

10448 PERLER O. : Das erste allgemeine Konzil im Blickpunkt der Theologie der Geschichte. Anima 15 (1960) 301-308.

10449 SCHMIDINGER H. : Konziliarismus und Konzil im Spätmittelalter. Anima 15 (1960) 308-318.

10450 URDÁNOZ T., OP : El Concilio Ecuménico y la Reforma de la Iglesia, según Francisco de Vitoria. MC 34-35 (1960) 119-149.

10451 DEJAIFVE G., SJ : Conciliarité au Concile du Vatican. NRT 82 (1960) 785-802.

10452 OTTO S. : Papst, Bischof, Konzil. Die Interpretation der Vatikanischen Konzilserklärungen in der neueren Theologie. MTZ 11 (1960) 248-261.

10453 GARCIA EXTREMEÑO C., OP : El sentido de la fe, criterio de la tradición. CT 87 (1960) 569-605.

10454 TEMIÑO SÁIZ A. : La fe divina, la fe eclesiástica y la evolución del dogma. MC 34-35 (1960) 17-50.

10455 BIEMER G. : Die doppelte Suffizienz der Glaubensquellen und ihre Bedeutung nach Kardinal Newman. Zum 160. Geburtstag am 21. Februar. TQ 140 (1960) 385-409.

10456 WENNER J. : Kirche, Staat und Jugend. Grundsätze und Folgerungen. TG 50 (1960) 359-368.

10457 ROULIER F. : L'Eglise et les Etats au XIXe siècle. LV 49 (1960) 60-83.

10458 SZENTIRMAI A. : Jurisdiktion für Laien ? TQ 140 (1960) 410-426.

10459 JOURNET C. : « L'actualité historique » du R. P. Gaston Fessard. NV 35 (1960) 218-239. [zu : G. FESSARD, De l'actualité historique, 2 vol., Paris 1960.]

10460 CLASEN S., OFM : Zur Geschichtstheologie Bonaventuras. WW 23 (1960) 197-212. [zu : J. RATZINGER : 7958.]

Ökumenische Bewegung :

10461 GILL G., SJ : Problemi ecumenici. CC 111 III (1960) 618-627. [Literaturbericht.]

10462 BEAUPÈRE R., OP : Requêtes de l'oecuménisme. LV 50 (1960) 95-120.

10463 SEIBEL W., SJ : Dogma und Communio. SZ 167 (1960-61) 31-42.

10464 RANIERO DA COLLI OFMCap : Chiesa cattolica e « Consiglio ecumenico ». Le cause dell'astensione. SC 88 (1960) 435-460.

10465 Ebneter A. : Die getrennten Christen und das Konzil. Or 24 (1960) 205-207.

10466 Ebneter A. : Die getrennten Ostkirchen und das Konzil. Or 24 (1960) 217-220.

10467 Nicolas M.-J., OP: Le théologien et l'histoire. RT 60 (1960) 485-508. [zu : G. Fessard, De l'actualité historique].

Hl. Schrift – Biblische Theologie : s. a. 10604 (Priester u. Schriftstudium), 10584 (*AT :* Fürbitte), 10590 (Psalmenfrömmigkeit), 10396 (Weish. : göttl. Ursprung d. Gewalt), 10434 (Is. : Emmanuel-Weissagung), 10435 (Messias = Bräutigam : Spätjudentum), 10526 (*NT :* Eucharistie u. kirchl. Einheit), 10397 (Staat), 10642 (Mt.-Kommentare : Schule Anselm v. Laon), 10494 (Mt. 5-6 : göttl. Vaterschaft), 10544 (Mt. 19, 3-12 : Ehe u. Ehescheidung), 10682 (Mc.-Komm. : Gerson), 10539 (Apg. 20, 28 : Priestertum), 10504 (Jo. 19, 13 : Christus König u. Richter), 10516 (Jo. 19,25-27 geistl. Mutterschaft Marias), 10562 (Jo. I : Sünde), 10522 (Paulus : Taufe), 10565 (Röm. 5, 12 : Erbsünde).

10468 Ramlot M.-L., OP : Chronique d'Ancien Testament. RT 60 (1960) 453-470, 586-613.

10469 Schmid J. : Moderne Bibelübersetzungen. Eine Übersicht. ZKT 82 (1960) 290-332.

10470 Schökel L. A., SJ : Dove va l'esegesi cattolica ? CC 111 III (1960) 449-460.

10471 Coppens J. : La critique textuelle de l'Ancien Testament. Solutions anciennes et données nouvelles. ETL 36 (1960) 466-477.

10472 Duncker P. G., OP : Il Magistero della Chiesa e la critica letteraria biblica. Ang 37 (1960) 261-281.

10473 Benoit P., OP : La plénitude de sens des livres saints. RB 67 (1960) 161-196.

10474 Stuhlmueller C., CP : Catholic Biblical Scholarship and College Theology. Thom 23 (1960) 533-563.

10475 Pohl A. : Babylonische Urkönige und biblische Erzväter. SZ 166 (1960) 412-422.

10476 Dequeker L. : Daniel VII et les Saints du Très-Haut. ETL 36 (1960) 353-392.

10477 Balducelli R., OSFS : Professor Riesenfeld on synoptic tradition. CBQ 22 (1960) 416-421. [zu : H. Riesenfeld, The Four Gospels in 1957. Studia Evangelica, Berlin 1959, 43-65.]

10478 Vincent J. J. : Discipleship and synoptic studies. TZ 16 (1960) 456-469.

10479 Dupont J., OSB : Le paralytique pardonné (Mt. 9, 1-8). NRT 82 (1960) 940-958.

10480 Swaeles R., OSB : L'orientation ecclésiastique de la parabole du festin nuptial en Mt., xxii, 1-14. ETL 36 (1960) 655-684.

10481 Mandolfo S. : Riflessioni intorno all'Evangelo di S. Giovanni. Soph 28 (1960) 444-446.

10482 Braun F.-M., OP : L'Evangile de S. Jean et les grandes traditions d'Israël. RT 59 (1959) 421-450 ; 60 (1960) 165-184, 325-363.

10483 Feuillet A., PSS : Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le pain de vie (Jn. 6). Contribution à l'étude des sources de la pensée johannique. NRT 82 (1960) 803-822 ; 918-939, 1040-1062.

10484 Martini C. M., SJ : Commenti agli Atti degli apostoli CC 111 III (1960) 496-503.

10485 Bea A., Card. : San Paolo araldo ed eroe della libertà. CC 111 IV (1960) 3-14.

10486 Spicq C., OP: 'Αμεταμέλητος dans Rom., xi, 29. RB 67 (1960) 210-291.

10487 Schmitt E. : Die christologische Interpretation als das Grundlegende der Apokalypse. TQ 140 (1960) 257-290.

Dogmatik: s. a. 10674 (Trinität u. Einheit Gottes : Eckhart).

10488 Thils G. : L'idéé missionnaire dans l'enseignement de la théologie dogmatique. ETL 36 (1960) 478-481.

10489 Journet C. : Les noms du Dieu ineffable. NV 35 (1960) 291-309.

10490 Haubst R. : Nikolaus von Kues vor dem verborgenen Gott. WW 23 (1960) 174-186.

10491 Pereña Luis J. : Analisis de la voluntad antecedente. Salm 7 (1960) 631-666.

10492 Oltra M., OFM : Hacia una teología providencialista-sapiencial. MC 34-35 (1960) 309-322.

10493 Nicolas J.-H., OP : La permission du péché. RT 60 (1960) 5-37, 185-206, 509-546.

10494 Schruers P. : La paternité divine dans Mt., v, 45 et vi, 26-32. ETL 36 (1960) 593-624.

10495 Semmelroth O., SJ : Glauben wir noch an den Teufel ? GL 33 (1960) 348-359.

Christologie : s. a. 10487 (Apoc.).

10496 Brosch J. : Christus, Maria, Kirche. Zu dem gleichnamigen Buch von Yves Congar [Mainz 1959]. TR 56 (1960) 242-244.

10497 Santiago de Rafel OFMCap : El cristocentrismo de san Lorenzo de Brindis en su primer sermón sobre el « Missus est ». EF 61 (1960) 203-272.

10498 Haubst R. : Über das Seelenleben des Kindes Jesus. GL 33 (1960) 405-415.

10499 Dalmau J. M., SJ : El « homousios » y el Concilio de Antioquía de 268. MC 34-35 (1960) 323-340.

10500 Finkenzeller J. : Die christologische und ekklesiologische Sicht der gratia Christi in der Hochscholastik. MTZ 11 (1960) 169-180.

10501 Basilio de San Pablo, CP : Esbozo de una soteriología humanistica. MC 34-35 (1960) 433-459.

10502 Sauras E., OP : La doctrina del cuerpo místico y la soteriología tomista. TE 4 (1960) 347-375.

10503 Oktavian von Rieden, OFMCap : Das Leiden Christi im Leben des hl. Franziskus von Assisi. Eine quellenvergleichende Untersuchung im Lichte der zeitgenössischen Passionsfrömmigkeit. CF 30 (1960) 5-30, 129-145, 241-263, 353-397.

10504 de la Potterie I., SJ : Jésus, roi et juge d'après Jn 19, 13 : 'Εκάθισεν ἐπὶ βήματος. Bibl 41 (1960) 217-247.

10505 Alonso J. M., CMF : El amor increado en la devoción al Corazón de Jesús, es el « esencial », el « nocional », o el « personal » ? MC 34-35 (1960) 461-484.

10506 Bartolomei T. M., OSM : Le radici del mutuo amore tra i Sacri Cuori di Gesù e di Maria. Mar 22 (1960) 475-503.

Mariologie :

10507 Crisóstomo de Pamplona OFMCap : Antología mariana de san Lorenzo de Brindis. EF 61 (1960) 273-286.

10508 Hoelle P. C., SM : American theological writing on Our Lady throughout the last four Pontificates (1908-1958). *ME* 11 (1960) 231-257.

10509 de Aldama J. A., SJ : Gabriel Vázquez y el problema de la elección de Nuestra Señora a la Maternidad divina. MC 34-35 (1960) 485-496.

10510 Rossi A. M., OSM : Storia e teologia nella celebre controversia sul « voto sanguinario ». Mar 22 (1960) 512-521. [zu : J. Stricher : 9249]

10511 de Aldama J. A., SJ : El tratado de Nicolás de San Albano sobre la fiesta de la Concepción. Mar 22 (1960) 506-511.

10512 Diepen H.-M., OSB : La Virginité de Marie « signe du Verbe naissant ». RT 60 (1960) 425-428. [zu J. Galot : 9477]

10513 Colomina Torner J. : La integridad preternatural en María. RET 20 (1960) 231-262.

10514 Roschini G. M., OSM : Il transito della Vergine nell'ecclesiologia mariana e nell'arte mariana. *ME* 15 (1960) 165-179.

10515 Semmelroth O., SJ : Maria – Miterlöserin ? Zu einer Arbeit von M. D. Koster OP. GL 33 (1960) 300-304. [zu 9479]

10516 Kerrigan A., OFM : Jn. 19, 25-27 in the light of Johannine Theology and the Old Testament. Ant 35 (1960) 369-416. [Maternitas spiritualis Mariae.]

10517 Beumer J., SJ : Die Parallele Maria-Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor. RTAM 27 (1960) 248-266. [Texted. des Sermo « De nativitate beatae Mariae » (vor 1185) nach Paris Maz. lat. 1002 : p. 250-256.]

10518 Enrique del Sdo. Corazón OCD : Documentos litúrgicos y devocionales sobre el Corazón de María, anteriores a 1500. Salm 7 (1960) 345-359.

10519 Ragazzini S. M., OFMConv : La madonna nella « Divina Commedia » *ME* 15 (1960) 279-301.

Sakramentenlehre : s. a. 10483 (Eucharistie : Jo. 6), 10626 (Eucharistie : Didache).

10520 Süss T. : Zur theologischen Bedeutung der Sakramente. TZ 16 (1960) 470-480.

10521 Sauras E., OP : El misterio de la « Iniciación cristiana » en la teología de Santo Tomás. MC 34-35 (1960) 497-522.

10522 Dacquino P. : Dio Padre e i cristiani figli secondo S. Paolo. SC 88 (1960) 366-374. [sakram. Charakter d. Taufe]

10523 Hanssens J.-M., SJ : Scrutins et sacramentaires. Commentaire à un ouvrage récent. Greg 41 (1960) 692-700. [zu A. Stenzel : 5683.]

10524 Marsh T. : Confirmation in its relation to baptism. ITQ 27 (1960) 259-293.

10525 Kreider T., OSB : Aktuelle Fragen zur Eucharistie. SKZ 128 (1960) 609-611. [zu 9719]

10526 Bläser P. : Eucharistie und Einheit der Kirche in der Verkündigung des Neuen Testamentes. TG 50 (1960) 419-432.

10527 Delahaye K.: Die Eucharistie als Feier der Gemeinde. WW 23 (1960) 167-174.

10528 Tüchle H.: Vom Gestaltwandel eucharistischer Frömmigkeit im 13. Jahrhundert. TG 50 (1960) 433-445.

10529 Marino E., OP: Atti di culto e finalità della Messa. Sapz 13 (1960) 382-400.

10530 de Urquiri T., CMF: Los efectos de la sagrada comunión según los textos de las psocomuniones. Salm 7 (1960) 419-452.

10531 López-Dóriga E., SJ: Die Natur der Jurisdiktion im Bußsakrament. ZKT 82 (1960) 385-427.

10532 Horst U., OP: Das Wesen der « potestas clavium » nach Thomas von Aquin. MTZ 11 (1960) 191-201.

10533 Hänggi A.: Die Liturgie des Todes. SKZ 128 (1960) 577 f. [zu: T. Maertens, Die Sterbeliturgie der kathol. Kirche, Paderborn 1959.]

10534 Thoma F.: Eine Frucht des eucharistischen Kongresses und des Oekumenischen Konzils? (Ein Überblick über die Wiedererwekkung des urkirchlichen Diakonates). Or 24 (1960) 212-214.

10535 Rambaldi G., SJ: Diaconata stabile: volto nuovo di una questione antica. CC 111 III (1960) 461-472.

10536 Thoma F.: Evangelische Diakonie und katholischer Diakonat. Eine vergleichende Studie. MTZ 11 (1960) 181-190.

10537 Rambaldi G., SJ: Forme diverse di un immutabile ed unico sacerdozio. CC 111 IV (1960) 27-40.

10538 Gómez Monsegú B., CP: Sacramento, gracia y carácter en la teología del sacerdocio cristiano. MC 34-35 (1960) 523-544.

10539 Javierre A. M., SDB: Act. 20, 28 en la teología reformada del Ministerio. MC 34-35 (1960) 173-205.

10540 Bouessé H., OP: Episcopat, prêtrise, eucharistie et Parole de Dieu. RT 60 (1960) 571-585. [zu: J. Lécuyer, Théologie et sacerdoce chrétien, in: La tradition sacerdotale, études sur le sacerdoce, Le Puy 1959, 241-266.]

10541 McDevitt A., OFM: The episcopate as an order and sacrament on the eve of the high scholastic period. FStudies 20 (1960) 96-148. [Texted. aus Hss p. 130-148: Hugo v. St. Cher (130), Roland v. Cremona (132), Philippus Cancellarius (136), Guerricus v. St. Quentin (142), Richard Fishacre (145).]

10542 Morán A., SJ: El Episcopado en el Anglicanismo. MC 34-35 (1960) 207-238.

10543 Gibellini R.: L'« Enciclopedia del matrimonio » [Brescia 1960]. DT 63 (1960) 349-356.

10544 Schelbert G., SMB: Ehe und Ehescheidung nach dem Evangelium Matthäus 19,3-12 und Parallelen. SKZ 128 (1960) 481-483, 495-497. [zu J. Dupont]

Eschatologie:

10545 Duquoc C., OP: Eschatologie et réalités terrestres. LV 50 (1960) 4-22.

10546 Alonso Díaz J., SJ: El « Padre Nuestro » dentro del problema general de la escatología. MC 34-35 (1960) 297-308.

10547 Collins J. J., SJ: Reflections on Cullmann's « Immortality of the soul ». CBQ 22 (1960) 410-416. [zu 3501]

10548 Finé H., SJ : « Der Ort der Erquickung ». Eine frühchristliche Jenseitsvorstellung und ihre geschichtliche Entwicklung im Lichte der Sprache. GL 33 (1960) 334-348.

10549 Jay P. : Saint Cyprien et la doctrine du purgatoire. RTAM 27 (1960) 133-136.

10550 Gagov G., OFMConv : Le reliquie dei martiri « membra Christi ». MF 60 (1960) 347-357.

Moraltheologie:

10551 Häring B., CSsR : Moraltheologie gestern und heute. SZ 167 (1960-1961) 99-110.

10552 Gilleman G., SJ : Morale chrétienne en notre temps. Psychè, pneuma, agápe. LV 50 (1960) 55-82.

10553 Stelzenberger J. : Biblisch oder romantisch ausgerichtete Moraltheologie ? TQ 140 (1960) 291-303.

10554 Bruch R. : Sittlichkeit und Religion. Bischof Wilhelm Schneider von Paderborn als Moraltheologe. TG 50 (1960) 401-419.

10555 Daly C. B. : Some moral problems and depth psychology. ITQ 27 (1960) 323-331. [zu : G. Hagmaier CSP, Moral Problems Now, London 1960.]

10556 Schlier H. : Über die christliche Existenz. GL 33 (1960) 434-443.

10557 Guzzetti G. B. : S. Antonino moralista. SC 88 (1960) 321-336.

10558 del Cura A., OP : La « Summa theologica » de san Antonino de Florencia. EFil 9 (1960) 359-363.

10559 Hamain L. : « Beatitudo imperfecta » et théologie des réalités terrestres. ETL 36 (1960) 685-693.

10560 Forbes D. J., OMI : Temporal goods in the christian economy. A thomist synthesis. RUO 30 (1960) 185*-206*; 31 (1961) 39*-71*.

10561 de Letter P., SJ : The reparation of our fallen nature. Thom 23 (1960) 564-583.

10562 Wennemer K., SJ : Der Christ und die Sünde nach der Lehre des ersten Johannesbriefes. GL 33 (1960) 370-376.

10563 Schmidt E. W. : Die gefallene Welt nach Tillich. TZ 16 (1960) 409-412. [zu : P. Tillich, Systematische Theologie, II (1958).]

10564 Breuning W. : Erbsünde und menschliche Erfahrung. TTZ 69 (1960) 355-367.

10565 Lyonnet S., SJ : Le péché originel en Rom. 5, 12. L'exégèse des Pères grecs et les décrets du Concile de Trente. Bibl 41 (1960) 325-355.

10566 Crisóstomo de Pamplona OFMCap : La relación entre el pecado original y la muerte y miserias corporales según Martínez de Ripalda. MC 34-35 (1960) 373-389. [zu : De ente supernaturali disp. theol. 11-12.]

10567 Weber H., SDB : Die Sünde gegen den Heiligen Geist nach der Auffassung des hl. Augustinus (Sermo LXXI). Sal 22 (1960) 628-636.

Gnade – Tugenden :

10568 Flick M., SJ - Alszeghy Z., SJ : L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia. Greg 41 (1960) 593-619.

10569 Bouvy J., SJ : Les questions sur la grâce dans le Commentaire des Sentences d'Odon Rigaud. RTAM 27 (1960) 290-343. [Texted. II Sent. d. 26-27 : p. 305-343.]

10570 Gea Escolano J. : La gracia como participación especial de Dios a través del ser, en Pedro de Ledesma. Salm 7 (1960) 579-629.

10571 Carro V. D., OP : El Maestro Domingo de Soto y las controversias sobre la justificación dentro y fuera del Concilio de Trento. CT 87 (1960) 423-465.

10572 Sagüés J., SJ : La suerte del Bañecianismo y del Molinismo. MC 34-35 (1960) 391-431.

10573 Delhaye P. : L'emprise de la foi sur la vie morale. VSs 13 (1960) 375-414.

10574 Semmelroth O., SJ : Die gottmenschliche Wirklichkeit des Glaubens TTZ 69 (1960) 338-354.

10575 Labourdette M.-M., OP : La vie théologale selon S. Thomas. L'affection dans la foi. RT 60 (1960) 364-380.

10576 Sauvage M., FSC : La foi « principe du salut » d'après saint Jean-Baptiste de la Salle. VSs 13 (1960) 415-432.

10577 Xiberta B. M., OCarm : Guidonis Terreni, O. Carm. quaestio de coexistentia fidei et visionis intuitivae [Texted. Vat. Borgh. 39, f. 48v-52r.] (Quodlibet I, 9, 12). MC 34-35 (1960) 353-372.

10578 Rivera J. F. : Más fórmulas y profesiones de fe hispano-visigóticas. MC 34-35 (1960) 341-352.

10579 Berg L. : Der Mensch liebt Gott mehr und ursprünglicher als sich selbst. TTZ 69 (1960) 288-297.

10580 Silvestro da Valsanzibio, OFMCap : La metafisica dell'amore in San Lorenzo da Brindisi. MF 60 (1960) 358-364.

10581 Cottier M.-M., OP : De la docilité. NV 35 (1960) 241-255.

10582 Böckle F. : Das Lebensrecht der Ungeborenen (in moraltheologischer Sicht). Or 24 (1960) 208-210.

10583 Jungmann J. A., SJ : Sens et problèmes du culte. NRT 82 (1960) 823-839.

10584 Scharbert J. : Die Fürbitte in der Theologie des Alten Testamentes. TG 50 (1960) 321-338.

10585 Motte A., OP : La chasteté consacrée et ses connexions. VSs 13 (1960) 291-306.

Aszetik – Mystik : s. a. 10669-77 (Eckhart), 10684 (Imitatio Christi), 10731 (Theresia v. Avila).

10586 García Llamera F., OP : La teología espiritual como ciencia (III Congreso de Espiritualidad en Salamanca [10-11. X. 1960]). TE 4 (1960) 483-492.

10587 Régamey P.-R., OP : Notre doctrine spirituelle en face de l'esprit du « monde ». LV 50 (1960) 23-54.

10588 Wulf F., SJ : « Frömmigkeit in einer weltlichen Welt ». GL 33 (1960) 378-381. [zum selben Titel, Stuttgart-Olten 1959.]

10589 Lauter H.-J., OFM : Katholische Mystik in protestantischer Sicht. WW 23 (1960) 226-229. [zu E. Schering : 9241.]

10590 Schneider H. : Psalmenfrömmigkeit einst und heute. GL 33 (1960) 359-369.

10591 Giardini F., OP : Doctrina espiritual en la « Vita Antonii » de san Atanasio. TE 4 (1960) 377-412.

10592 Llamera M., OP : La restauración mística arinteriana a los cien años del nacimiento del P. Arintero. TE 4 (1960) 443-461.

10593 Velasco S., OP : P. Victorino Osende OP (1879-1959). TE 4 (1960) 463-480.

10594 Cruchon G., SJ : La psychothérapie intégrale du Docteur Caruso. A propos d'une traduction récente. Greg 41 (1960) 709-712. [zu : I. Caruso, Psychanalyse et synthèse personnelle, Paris 1959.]

10595 Cruchon G., SJ : Psychologie dynamique et pastorale. Greg 41 (1960) 620-646.

10596 Colosio I., OP : Inchiesta sui rapporti tra vita di studio e vita interiore. Risultati – Commenti – Probleme connessi. RAM 5 (1960) 217-360.

10597 Ferrua A., OP : Dignità cristiana dell'intelligenza secondo San Tommaso d'Aquino. RAM 5 (1960) 361-400.

10598 Scalia F., SJ : Idee fondamentali per una teologia dello studio. RAM 5 (1960) 401-419.

10599 Centi T. S., OP : Studiosità e curiosità. RAM 5 (1960) 420-431.

10600 Landucci P. C. : Orgoglio e umiltà nella vita intellettuale. RAM 5 (1960) 432-450.

10601 Colosio I., OP : Sono possibili eventuali conflitti tra « intensa » vita di studio e « intensa » vita di preghiera ? RAM 5 (1960) 451-477.

10602 Cardoletti P., SJ : La gioia del sapere e la sua valutazione ascetico-morale. RAM 5 (1960) 478-503.

10603 Piccolo G. M., SJ : Lo studio della teologia e la vita soprannaturale. RAM 5 (1960) 521-535.

10604 Masini M., OSM : Il sacerdote e la Bibbia. Lo studio della Bibbia dovere permanente d'ogni sacerdote. RAM 5 (1960) 536-558.

10605 Cristaldi G. : Filosofia e vita spirituale. (Problemi di formazione e di apostolato.) RAM 5 (1960) 559-590.

10606 Giardini F., OP : Utilità dello studio per gli ordini di vita contemplativa. (Semplici note esegetiche all' a. 5, q. 188, 2-2, S. Theol.). RAM 5 (1960) 591-599.

10607 Landucci P. C. : Compito dei direttori di spirito nella formazione intellettuale. RAM 5 (1960) 600-608.

10608 Camporeale I., OP : Valore assoluto e valori relativi : il contenuto dell'intuizione mistica. Sapz 13 (1960) 360-381.

10609 Inciarte E., OP : La noche oscura de la contemplación mística. TE 4 (1960) 413-441.

10610 Wulf F., SJ : Priestertum und Rätestand. GL 33 (1960) 109-118, 247-261.

10611 Lavaud B., OP : L'élément divin de la vocation divine au sacerdoce ou à la vie religieuse selon Pie XII dans la Constitution *Sedes Sapientiae*. Ang 37 (1960) 282-306.

10612 Hillig F., SJ : Der Geist des Prado. Der ehrwürdige Antoine Chevrier und seine Sendung in unserer Zeit. GL 33 (1960) 416-427. [Priesterliches Vollkommenheitsideal.]

10613 Beyer J., SJ : Die kirchenrechtlich anerkannten Formen des Vollkommenheitslebens. GL 33 (1960) 290-299.

10614 McCarthy T.-N. : L'investigation psychologique de la personnalité dans l'examen des vocations religieuses. VSs 13 (1960) 340-350.

10615 MARCOZZI V., SJ : Strutture psichiche ed ereditarietà come impedimenti alla vita religiosa. *MAG* 2 (1960) 349-366.

10616 RAHNER K., SJ : Die Armut des Ordenslebens in einer veränderten Welt. GL 33 (1960) 262-290.

10617 CANCIANI M. : La formazione dottrinale delle Religiose in ordine alla loro vita spirituale. RAM 5 (1960) 623-641.

10618 LAZZATI G. : « Sécularité » et « Instituts séculiers ». VSs 13 (1960) 307-339.

III. GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE

Antike Philosophie: s. a. 10404 (Platon), 10221, 10225, 10227, 10238, 10249, 10271-73, 10285, 10295, 10303, 10655 (Aristoteles), 10631 Ammonius Saccas), 10634 (Porphyrius).

10619 POPMA K. : De kennis omtrent de antieke cultuur. TP 22 (1960) 441-476. [Literaturbericht]

10620 DE CORTE M. : La vision philosophique d'Héraclite. LTP 16 (1960) 189-236.

10621 GIORGIANTONIO M. : Un aspetto ignorato della dottrina di Anassagora. Soph 28 (1960) 442-443.

10622 GAUDRON E., OFM : Sur l'objet du Sophiste. LTP 16 (1960) 70-93.

10623 DHONDT U. : Le deuxième « Symposium Aristotelicum » (Louvain, 25 août - 1er septembre 1960). RPL 58 (1960) 614-620.

10624 RUTTEN C. : La méthode philosophique chez Bergson et chez Plotin. A propos d'un ouvrage récent. RPL 58 (1960) 430-452. [zu : R. S. MOSSÉ-BASTIDE, Bergson et Plotin, Paris 1959.]

Patristik : s. a. 10548 (« Ort d. Erquickung »), 10565 (griech. Väter : Erbsünde), 10591 (Athanasius), 10413 (Gregor v. Nazianz), 10549 (Cyprian), 10567 (Augustinus), 10578 (span. Glaubensformeln : 5.-7. Jh.).

10625 HENRY P., SJ : Frühchristliche Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie. ZKT 82 (1960) 428-439.

10626 GRIBOMONT J., OSB : Ecclesiam adunare. Un écho de l'eucharistie africaine et de la Didachè. RTAM 27 (1960) 20-28.

10627 BOTTE B., OSB : Un passage difficile de la « Tradition apostolique » sur le signe de croix. RTAM 27 (1960) 5-19.

10628 VERDE F., OP : Studi sul manicheismo. Sapz 13 (1960) 601-608. [zu J. RIES : 8682]

10629 VON IVÁNKA E. : Der geistige Ort von περὶ ἀρχῶν zwischen dem Neuplatonismus, der Gnosis und der christlichen Rechtgläubigkeit. Sch 35 (1960) 481-502.

10630 BAUER J. : Corpora orbiculata. Eine verschollene Origenesexegese bei Pseudo-Hieronymus. ZKT 82 (1960) 333-341.

10631 ELORDUY E. : Ammonio Sacca e il Pseudo-Areopagita. Soph 28 (1960) 397-403.

10632 Bulletin augustinien pour 1957 et compléments d'années antérieures. REA 6 (1960) 41-96, 173-203, 259-290, 317-394.

10633 Morati L., SJ : Note sulla struttura della « Visione di Ostia ». *MAG* 2 (1960) 23-49.

10634 Hadot P. : Citations de Porphyre chez Augustin (A propos d'un ouvrage récent). REA 6 (1960) 205-244. [zu J. J. O'Meara : 9231] – Comment of Prof. O'Meara. A. a. O. 245-247.

10635 Weiss F. : Fragen um Augustins « Bekenntnisse ». SKZ 128 (1960) 524 f., 537-539, 553-555.

10636 Wijdeveld G. : Remarques sur quelques passages des « Confessions » [I, 1, 1 ; V, 6, 11 ; X, 18, 27]. REA 6 (1960) 314-316.

10637 Chéné J. : Sur un texte du *De dono perseverantiae* (cap. xix, 49). REA 6 (1960) 309-313.

Mittelalterliche Scholastik und Mystik : s. a. 10695 (Hegel u. mittelalt. Schol.), 10511 (Nikolaus v. S. Albano), 10517 (Gottfr. v. St. Victor), 10500 (Hochscholastik : gratia Christi), 10528 (eucharist. Frömmigkeit), 10503 (Franz v. Assisi), 10541 (Philipp d. Kanzler, Guerricus v. St. Quentin, Rich. Fishacre, Roland v. Cremona, Hugo v. St. Cher), 10460 (Bonaventura), 10569 (Odo Rigaldi), 10221, 10340 (Albert d. Gr.), 10240, 10249, 10255, 10273 f., 10287 f., 10292, 10301, 10305, 10339, 10342, 10353, 10374, 10405, 10409, 10419, 10521, 10532, 10575, 10597, 10606 (Thomas v. Aq.), 10577 (Guido Terreni), 10519 (Dante), 10283 (Hervaeus Natalis), 10297 (Joh. Capreolus), 10557 f. (Antoninus).

10638 Giele M. : Deux congrès de philosophie médiévale. RPL 58 (1960) 589-613. [1. Internat. Lullismus-Kongreß 19.-13. IV. 1960 ; 2. Mediävistentagung 7.-10. IX. 1960.]

10639 Cadin F. : A proposito di una pubblicazione sulla storia della scienza. RFN 52 (1960) 558-572. [zu M. Clagett, The Science of Mechanics in the Middle Ages, Madison 1959.]

10640 Wolfson H. A. : An unknown splinter group of Nestorians. REA 6 (1960) 249-53. [12. Jh.]

10641 Kolping A. : Ein Vermittlungsvorschlag auf dem Felde der Anselm-Interpretation. TR 56 (1960) 145-150. [zu : F. S. Schmitt und G. Sandri, S. Anselmo d'Aosta, Padova 1959.]

10642 Weisweiler H., SJ : Paschasius Radbertus als Vermittler des Gedankengutes der karolingischen Renaissance in den Matthäuskommentaren des Kreises um Anselm von Laon. Sch 35 (1960) 503-536. [Forts. v. 10040]

10643 van den Eynde D., OFM : La « Summa Sententiarum » source des « Sententiae Sidonis » Vat. lat. 1345. RTAM 27 (1960) 136-141.

10644 Lottin O., OSB : Questions inédites de Hugues de Saint-Victor. RTAM 26 (1959) 177-213 ; 27 (1960) 42-66. [Textedit.]

10645 Ott L. : Sententiae magistri Hugonis Parisiensis. RTAM 27 (1960) 29-41.

10646 Bertola E. : Le critiche di Abelardo ad Anselmo di Laon ed a Guglielmo di Champeaux. RFN 52 (1960) 495-522.

10647 Leclercq J. : L'authenticité bernardine du sermon « In celebratione adventus ». MedSt 22 (1960) 214-231. [Texted. p. 218-226 : De triplici inferno.]

10648 Engelhardt G. J. : The « De contemptu mundi » of Bernardus Morvalensis, part one : A study in commonplace. MedSt 22 (1960) 108-135.

10649 Jeauneau E. : Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien. RTAM 27 (1960) 212-247. [Texted. d. 2. Redaktion des Prologs u. Anfangs d. Glossen nach Paris, Nat. lat. 15130 : p. 243-247.]

10650 Haring N. M. : Gilbert of Poitiers, author of the « De discretione animae, spiritus et mentis » commonly attributed to Achard of Saint Victor. MedSt 22 (1960) 148-191. [Texted. p. 174-191.]

10651 Thouzellier C. : La profession trinitaire du vaudois Durand de Huesca. RTAM 27 (1960) 267-289. [Texted. d. « Liber antiheresis» Prolog u. Cap. I : p. 283-289.]

10652 Damon P. : The *Preconium Augustini* of Godfrey of St. Victor. MedSt 22 (1960) 92-107. [Texted. p. 94-107.]

10653. Hirsch-Reich B. : Ein bisher unedierter Traktat Joachims von Fiore zur Bekehrung der Juden. RTAM 27 (1960) 141-148.

10654 Hillgarth J. N. : Una biblioteca cisterciense medieval : La Real (Mallorca). AST 32 (1959) 89-191.

10655 Giele M. : La date d'un commentaire médiéval anonyme et inédit sur le Traité de l'âme d'Aristote. (Oxford, Merton College 275, fol. 108r-121v). RPL 58 (1960) 529-556.

10656 Weisheipl J. A., OP : The Problemata determinata XLIII ascribed to Albertus Magnus (1271). MedSt 22 (1960) 303-354. [Texted. p. 316-354.]

10657 Walz A., OP : Riassunti storiografici sul luogo di nascita di San Tommaso. Ang 37 (1960) 402-410.

10658 Vansteenkiste C., OP : Autori arabi e giudei nell'opera di San Tommaso. Ang 37 (1960) 336-401.

10659 Köster W., SJ : Thomas von Aquin in Skandinavien. SZ 167 (1960-1961) 144-147.

10660 Heynck V., OFM : Studien zu Johannes von Erfurt. II. Sein Verhältnis zur Olivischule. FS 42 (1960) 153-196. [Forts. v. 7876.]

10661 Barth T., OFM : Zur Philosophie des Johannes Duns Scotus. Begegnung mit einem Buch von E. Gilson. FS 42 (1960) 197-208. [zu 8456]

10662 Schmaus M. : Bemerkungen zu E. Gilsons Werk über Johannes Duns Skotus. MTZ 11 (1960) 276-281. [zu 8456]

10663 Glorieux P. : Peut-on identifier P. de Ang.? RTAM 27 (1960) 148-153. [zu : Firenze, Laur. Aedil. 164 : Petrus v. Sutton OFM.]

10664 Muñoz Alonso A. : Raimondo Lullo oggi. Sapz 13 (1960) 551-556.

10665 Riesco Terrero J. : Juan de Janduno y el Gandavense. Luz sobre una controversia historica. Salm 7 (1960) 331-343.

10666 Schneyer J. B. : Eine Sermonesliste des Jacobus von Lausanne OP. RTAM 27 (1960) 67-132.

10667 Brampton C. K. : A note on Auriol, Ockham and MS Borghese 329. Greg 41 (1960) 713-716.

10668 Karrer O. : Zum Jubiläum Meister Eckharts. SKZ 128 (1960) 649-651.

10669 Hödl L. : Metaphysik und Mystik im Denken des Meister Eckhart. ZKT 82 (1960) 257-274.

10670 Koch J. : Zur Einführung. *M. Eckhart d. Pred.* (1960) 1-24. [Lebensweg – Prozeß – Einheit im Denken und Wirken.]

10671 Fischer H., SJ : Grundgedanken der deutschen Predigten. *M. Eckh. d. Pred.* (1960) 25-72.

10672 Koch J.: Sinn und Struktur der Schriftauslegungen. *M. Eckh. d. Pred.* (1960) 73-103.

10673 Kunisch H.: Offenbarung und Gehorsam. Versuch über Eckharts religiöse Persönlichkeit. *M. Eckh. d. Pred.* (1960) 104-148.

10674 Öchslin R., OP: Der Eine und Dreieinige in den deutschen Predigten. *M. Eckh. d. Pred.* (1960) 149-166.

10675 Piesch H.: Der Aufstieg des Menschen zu Gott nach der Predigt « Vom edlen Menschen ». *M. Eckh. d. Pred.* (1960) 167-199.

10676 Dietsche B., OP: Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten. *M. Eckh. d. Pred.* (1960) 200-258.

10677 Plotzke U., OP: Meister Eckhart der Prediger. *M. Eckh. d. Pred.* (1960) 259-283.

10678 Cuyás M., SJ: El tratado « De praescriptione », obra de Gerardo de Siena († 1336), existe aún manuscrito e impreso. Greg 41 (1960) 701-708.

10679 Brampton C. K.: Traditions relating to the death of William of Ockham. AFH 53 (1960) 442-449.

10680 Maier A.: Die « Quaestio de velocitate » des Johannes von Casale OFM. AFH 53 (1960) 276-306.

10681 Journet C.: Palamisme et thomisme. A propos d'un livre récent. RT 60 (1960) 429-452. [zu: J. Meyendorff, Introduction à l'étude de Grégoire Palamas, Paris 1959.]

10682 Glorieux P.: Les « Lectiones duae super Marcum » de Gerson. RTAM 27 (1960) 344-356.

10683 Baraut C., OSB: Fragmentos de una versión castellana cuatrocentista del « Tractatus de vita spirituali » de San Vicente Ferrer. AST 32 (1959) 213-228. [« Forma de los novicios », gedr. Sevilla 1497. Edit. pg. 218-228.]

10684 Vicaire M.-H., OP: Le secret de l'« Imitation de Jésus-Christ ». NV 35 (1960) 170-180.

10685 Orlandi S., OP: Gli ultimi otto anni di Episcopato di S. Antonino secondo il « Registro di Entrata e di Uscita » e molti altri documenti inediti (1451-1459). MD 77 (1960) 169-248.

10686 Piana C., OFM: La Facoltà teologica dell'Università di Bologna nel 1444-1458. AFH 53 (1960) 361-441.

Arabisch-jüdische Philosophie: s. a. 10658 (arab.-jüd. Philos. bei Thomas v. Aq.), 10251, 10288 (Avicenna).

10687 Anawati G.-C., OP: Chronique avicennienne 1951-1960. RT 60 (1960) 614-634.

Philosophie der Neuzeit und der Gegenwart: s. a. 10275 (Thomas de Vio Caietanus), 10222 (D. de Soto), 10354, 10572 (L. Molina), 10276, 10302 (F. Suárez), 10328 (P. Ledesma), 10365 (H. Grotius), 10278, 10315 (Spinoza), 10223 (Leibniz), 10277, 10286, 10295, 10316, 10336 f., 10351, 10414 (Kant), 10227, 10246, 10382, 10415 (Hegel), 10416 (F. v. Baader), 10329 (Schelling), 10417 (H. Bremond), 10310, 10410 (E. Husserl), 10322, 10624 (H. Bergson), 10324 (N. Hartmann).

10688 Haubst R.: Über die jüngsten Fortschritte der Cusanus-Edition. TR 56 (1960) 97-102.

10689 Pupi A.: Spinoza alla soglia dell'età romantica. RFN 52 (1960) 523-557.

10690 Zani L. : Il paradosso Mandeville. RFN 52 (1960) 677-680.

10691 Nonis P. G. : Realismo pessimistico e moralismo teologico in L. A. Muratori. RFN 52 (1960) 597-633.

10692 Lobato A., OP : Francisco Alvarado, OP y los eclécticos. Origen histórico de su primera obra filosófica. EFil 9 (1960) 265-304.

10693 v. Balthasar H. U. : Hamanns theologische Ästhetik. PJ 68 (1960) 36-65.

10694 Clark M., SJ : Meaning and language in Hegel's philosophy. RPL 58 (1960) 557-578.

10695 Swiezawski S. : Hegel und die mittelalterliche Philosophie. AP 10 (1960) 24-78.

10696 Fetscher I. : Hegel et le marxisme. AdP 23 (1960) 522-572.

10697 Hommes J. : Die romantische Methode der Philosophie – Anliegen und Gefahr. PJ 68 (1960) 204-225. [zu F. Schlegel.]

10698 Schmidt P. : War Darwin Atheist ? Seine Stellung zur Religion in neuester Sicht. TG 50 (1960) 462-466.

10699 González-Caminero N., SJ : Arthurus Schopenhauer (1788-1860). Greg 41 (1960) 647-664.

10700 Magnino B. : Feuerbach e il « vicolo cieco » dell'ideologia marxista. Soph 28 (1960) 344-364.

10701 Bausola A. : Sul significato storico di Roberto Ardigò. RFN 52 (1960) 665-676. [zu : F. Amerio, Ardigò, Milano 1958.]

10702 Dubbink J. H. : V. I. Nesmelof (1863-1920), een vergeten voorloper van het christelijk existentialisme. TP 22 (1960) 608-616.

10703 Zubizarreta G. A. : Don Miguel de Unamuno, lector del P. Faber. Salm 7 (1960) 667-701.

10704 Sánchez-Ruiz J. M. : La estructura trágica y problemática del ser según Don Miguel Unamuno. Sal 22 (1960) 570-627.

10705 Bausola A. : Fede e ricerca in Dewey. RFN 52 (1960) 465-471.

10706 Sacheri C. A. : Gentile y la historia de la filosofía italiana. Sapt 15 (1960) 229-235.

10707 Bubser E. : Sprache und Metaphysik in Whiteheads Philosophie. AP 10 (1960) 79-106.

10708 McNamara V. J. : Some basic notions of the personalism of Nicolas Berdyaev. LTP 16 (1960) 278-302.

10709 Stepelevich L. S. : Benda's attack on Bergson. NS 34 (1960) 488-49.

10710 Chaix-Ruy J. : Le révérend Père Bozzetti. AdP 23 (1960) 290-296.

10711 Wenin C. : In memoriam Gaston Berger [† 13. XI. 1960.]. RPL 58 (1960) 652-653.

10712 Penati G. : Un « panorama » del pensiero mondiale contemporaneo. RFN 52 (1960) 454-459. [zu : Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine, Ire partie : Panoramas nationaux, Milano 1958.]

10713 de Smet R. V., SJ : L'activité philosophique au Pakistan. AdP 23 (1960) 403-453.

10714 Montull T., OP : Boletín bibliográfico existencialista. EFil 9 (1960) 135-178, 305-350.

10715 Urdánoz T., OP : Existencialismo y filosofía de la existencia humana EFil 9 (1960) 5-96, 199-263.

10716 Kwant R. C. : Het Marxisme van Sartre. TP 22 (1960) 617-676.

10717 Mordstein F. : Schriftenverzeichnis von Alois Dempf. PJ 68 (1960) 11-21.

10718 Marcus W. : Antlitz im Werk. Versuch einer Würdigung des Gesamtwerks von Alois Dempf. PJ 68 (1960) 23-35.

10719 Cione E. : Dall'Idealismo al Cristianesimo. Soph 28 (1960) 334-343. [Autobiographisch]

10720 Bogliolo L. : La filosofia dell'integralità di M. F. Sciacca. Sal 22 (1960) 434-444.

10721 von Kempski J. : Bibliographie Julius Ebbingshaus. AP 10 (1960) 168-172.

10722 Pellegrino G. : La « Nuova retorica » di Chaïm Perelman. RFN 52 (1960) 634-655. [Bibliogr. p. 654 sq.]

10723 Vanni-Rovighi S. : Il XVIII Congresso nazionale de filosofia (Palermo-Messina, 18-22 marzo 1960). RFN 52 (1960) 448-453.

10724 Wenin C. : Le quinzième « Convegno » de Gallarate [5-7. IX. 1960]. RPL 58 (1960) 620-622.

10725 Boyer C., SJ : Il V° Congresso tomistico internazionale [13.-17. IX. 1960]. CC 111 IV (1960) 406-409.

10726 Isaye G., SJ : Le cinquième Congrès thomiste. RPL 58 (1960) 622-628.

10727 Verga L. : Il V Congresso tomistico internazionale. RFN 52 (1960) 656-664.

10728 Wiederkehr D., OFMCap : Internationaler thomistischer Kongreß. SKZ 128 (1960) 499 f.

Theologie der Neuzeit und der Gegenwart: s. a. 10490 (N. v. Kues), 10450 (F. de Vitoria), 10422 (M. Cano), 10571 (D. de Soto), 10328, 10570 (P. Ledesma), 10436 (L. Molina), 10509 (G. Vázquez), 10427 (Apologeten 17. Jh.), 10497, 10507, 10580 (Laurentius v. Brindisi), 10566 (J. M. de Ripalda), 10576 (Joh. B. de la Salle), 10455 (J. H. Newman).

10729 Marcos Rodríguez F. : Un manuscrito perdido de Diego Ramírez Villaescusa. RET 20 (1960) 263-276. [Salamanca, Bibl. Univ. Ms 2413 : De christiana religione libri III.]

10730 Colombás G. M., MB : Origenes y primer desarrollo del Colegio de San Vicente de Salamanca. Salm 7 (1960) 257-330.

10731 Marie de Saint-Joseph OCD : Un nouvel épistolaire thérésien. VSs 13 (1960) 474-481. [zu : Obras completas de S. Teresa de Jesús, III : Epistolario, Madrid 1959.]

10732 Lázaro de Aspurz OFMCap : Personalidad y misión de san Lorenzo de Brindis. EF 61 (1960) 175-201.

10733 Anselmo de Legarda OFMCap : Vestigios clásicos en san Lorenzo de Brindis. EF 61 (1960) 389-430.

10734 Candal M., SJ : La « Confesión de fe » calvinista de Cirilo Lúcaris. MC 34-35 (1960) 239-272.

10735 Ceyssens L., OFM : La publication de l'« Augustinus » d'après la correspondance de Henri Calénus. Ant 35 (1960) 417-448.

10736 Pera S., OFM : Historical notes concerning ten of the thirty-one rigoristic propositions condemned by Alexander VIII (1690). FStudies 20 (1960) 19-95.

10737 Curriculum vitae academicae R. P. Ioachimi Salaverri SJ. – Scripta. MC 34-35 (1960) 11-16.

Personenregister zur Bibliographie

Die Zahlen entsprechen den bibliographischen Randnummern.
Kursivzahlen verweisen auf Veröffentlichung *über* den betreffenden Autor.

Zeitschriftenverzeichnis

AdP	Archives de philosophie
AFH	Archivum franciscanum historicum
AFP	Archivum Fratrum Praedicatorum
AGP	Archiv für Geschichte der Philosophie
AHSJ	Archivum historicum Societatis Jesu
Ang	Angelicum
Anima	Anima
Ant	Antonianum
AP	Archiv für Philosophie
Aq	Aquinas
AST	Analecta Sacra Tarraconensia
ATG	Archivo Teológico Granadino
Bibl	Biblica
Carm	Carmelus
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CC	La Civiltà Cattolica
CF	Collectanea franciscana
CT	La Ciencia Tomista
DC	Doctor Communis
DT	Divus Thomas
EE	Estudios eclesiásticos
EF	Estudios franciscanos
EFil	Estudios filosóficos
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FS	Franziskanische Studien
FStudies	Franciscan Studies
FZPT	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie
GL	Geist und Leben
Greg	Gregorianum
ITQ	The Irish Theological Quarterly
KS	Kant - Studien
LTP	Laval théologique et philosophique
LV	Lumière et vie
Mar	Marianum
MC	Miscelanea Comillas
MD	Memorie domenicane
MedSt	Mediaeval Studies
MF	Miscellanea francescana
MIDEO	Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales
MS	The Modern Schoolman
Mss	Manuscripta
MTZ	Münchener theologische Zeitschrift
NO	Die neue Ordnung
NRT	Nouvelle Revue Théologique
NS	The New Scholasticism
NV	Nova et Vetera
Or	Orientierung
Pens	Pensamiento
PJ	Philosophisches Jahrbuch
RAM	Rivista di ascetica e mistica
RB	Revue biblique
REA	Revue des Etudes Augustiniennes
RET	Revista española de teologia
RFN	Rivista di filosofia neoscolastica
RPL	Revue philosophique de Louvain
RSPT	Revue des sciences philosophiques et théologiques
RT	Revue thomiste
RTAM	Recherches de théologie ancienne et médiévale
RTeol	Revista de teologia
RUO	Revue de l'Université d'Ottawa
Sal	Salesianum
Salm	Salmanticensis
Sapt	Sapientia
Sapz	Sapienza
SC	La Scuola Cattolica
Sch	Scholastik
SKZ	Schweizerische Kirchenzeitung
Soph	Sophia
SR	Schweizer Rundschau
SZ	Stimmen der Zeit
TE	Theologia espiritual
TG	Theologie und Glaube
Theor	Theoria
Thom	The Thomist
TP	Tijdschrift voor Philosophie
TPQ	Theologisch-praktische Quartalschrift
TQ	Theologische Quartalschrift
TR	Theologische Revue
TTZ	Trierer theologische Zeitschrift
TZ	Theologische Zeitschrift
VS	La vie spirituelle
VSs	La vie spirituelle, Supplément
WW	Wissenschaft und Weisheit
ZKT	Zeitschrift für katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Kritische Beiträge

Besprechungen

Rezensenten

Superiorum permissu
De licentia Ordinarii
